



بِسْمَةِ التَّالِيفِ وَالترجمة والنشر ١٩١٤

الدكتور شيخنا شيرى

١٩٢٠

الإدب الجاهلي

تأليف

الدكتور طه حسين

أستاذ أدب اللغة العربية بالجامعة المصرية



« حقوق الطبع محفوظة »

مطبعة الإيتماذ بشارع حسن البكرية

١٣٤٥ - ١٩٢٧

مقدمة

هذا كتاب السنة الماضية حذف منه فصل وأثبت مكانه فصل وأضيفت اليه
فصول وغير عنوانه بعض التغيير . وانا أرجو أن أكون قد وفقت في هذه الطبعة
الثانية الى حاجة الذين يريدون أن يدرسوا الأدب العربي عامة والجاهلي خاصة
من مناهج البحث وسبل التحقيق في الأدب وتاريخه . وهو على كل حال خلاصة
ما يلقى على طلاب الجامعة في السنتين الأولى والثانية من كلية الآداب ما

طه حسين

١١ مايو سنة ١٩٢٧



الكتاب الأول

الادب وتاريخه

(١) درس الأدب في مصر

في مثل هذا الشهر من سنة ١٩١٥ كنت ألقى مقدمة « لذكرى أبي العلاء »
عندما أردت أذاعته في الناس . وكنت ألاحظ في هذه المقدمة أن قد كان في درس
الادب بمصر مذهبان : أحدهما مذهب القدماء الذي كان يمثل الاستاذ الشيخ سيد
المرصفي حين كان يفسر لتلاميذه في الازهر ديوان الحماسة « لأبي تمام » أو كتاب
« الكامل » للمبرد أو كتاب « الأمل » لأبي علي القالي ، ينحوي هذا التفسير
من مذهب اللغويين والنقاد من قدماء المسلمين في البصرة والكوفة وبغداد مع ميل
شديد الى النقد والغريب وانصراف شديد عن النحو والصرف وما ألف الازهريون
من علوم البلاغة ، والآخر مذهب الاوربيين الذي استحدثته الجامعة المصرية
بفضل الاستاذ « نايبو » ومن خلفه من المستشرقين ، والذي كان ينحوي في درس
الآداب العربية نحو النقد وروحي الآداب حين يعرضون للدرس الآداب الاوروبية
الحية أو الآداب الاوروبية القديمة . وكنت ألاحظ أن الفرق بين المذهبين عظيم .
وكنت ألاحظ أن كلا المذهبين لابد منه اذا أردنا أن نتقن الآداب العربية اتقاناً

صحيحاً ونفقه تاريخها فقهاً . مقارباً ونشئاً في نفوس الطلاب ملكة النقد والكتابة وتأخذهم بمنهج البحث المنتج . وكنت ألاحظ أن قد كان بين هذين المذهبين مذهب ثالث مشوه رديء كله شر ، والخير كل الخير في أن يصرف عنه الاساتذة والطلاب صرفاً ، وهو هذا المذهب الذي كان قائماً في مدرسة القضاء ودار العلوم وفي المدارس الثانوية المصرية كلها ، والذي لا يأخذ يحفظ من أساليب القدماء في النقد ولا من أساليب المحدثين في البحث ، وإنما يحاول أن يقلد الأوربيين فيما يسمونه تاريخ الآداب فيعتمد الى الكتاب والشعراء والخطباء والفلاسفة فيترجم لهم أو يحنس لهم ترجمة من كتب الطبقات على اختلافها ، ثم يتبع كل ترجمة بشيء من شعر الشاعر أو نثر الكاتب أو بيان الخطيب ، ثم يلم في كل عصر بطائفة من المعاني يلتقي بعضها الى بعض في غير فقه ولا فهم ولا احتياط ولا دقة ، ويسمى هذا الخليط كله « أدب اللغة العربية » حيناً « وتاريخ أدب اللغة العربية » حيناً آخر . وكانت العادة قد جرت بأن يكتب أساتذة الآداب هذا الكلام للطلاب ويذيعونه فيهم فيستظهره هؤلاء الطلاب استظهاراً يستعينون به على أداء الامتحان حتى اذا فرغوا من هذا الامتحان انصرفوا عما حفظوا أو انصرف عنهم ما حفظوا ، لم ينتفعوا منه بقليل ولا كثير ، ولم يتعلموا منه شيئاً ولا يبحثوا ، ولم يفيدوا منه ذوقاً ولا شيئاً يشبه النوق : وإنما كان يخيل اليهم ، وقد رأوا أنفسهم يبرزون بالآداب العربية منذ خلقها الله الى أيامنا هذه ، أن صدورهم قد وعت العلم كله ، لم يقتنهم منه شيء ولم تحطهم منه بديقة ولا جليلة . وكانوا يزدرون بحكم هذا الغرور البريء علماء الأزهر وطلابه لأنهم لم يدرسوا تاريخ آداب اللغة ولم يعرفوا العصر الجاهلي ولا تكسب الشعراء بالشعر ولا تنقل الشعر في القبايل ، ولم يعرفوا العصر الأموي ولا مناقضة جرير والغزدق ولا نشأة العلوم ، ولم يعرفوا العصر العباسي ولما استحدثت فيه من الشعر السهل والنثر الرقيق ولا ما ترجم

فيه من فلسفة اليونان ، ولم يعرفوا انقطاع الادب بعد أن سقطت بغداد في يد التتار ، ولا رقى الادب يوم قامت في مصر دولة محمد علي الكبير .

كانت هذه هي الحال في مدارس الحكومة في أوائل هذا القرن . وكانت الجامعة المصرية القديمة قد أخذت تغير هذا تغيراً قيمياً ، فعنيت بالمذاهب النافعين في وقت واحد : عهدت الى المرحوم حنفى ناصف ، ثم الى المرحوم الشيخ مهدي بدرس الادب ، وعهدت الى الاستاذ جويدي ، ثم الاستاذ نائينو ، ثم الاستاذ فئيت بدرس تاريخ الأدب . فبينما كان الأولان يدرسان الأدب ونصومه المختلفة درس قد وتحليل فيه حظ عظيم من العناية بالنحو والصرف واللغة والبيان فيثان في نفوس الطلاب حب الأدب العربي القديم والميل الى قراءته واستظهار الجيد من نصومه المختلفة وينشآن فيهم اللوق وملكة الانشاء ، كان الآخرون يدرسون التاريخ الأدبي بمناهجهم الغربية الحديثة ، فيعملون الطلاب كيف يبحثون ويقارنون ويستنبطون . وكان كلا الاسلوبين في الدرس يتم صاحبه ويقوى أثره ويكون للطالب مزاجاً أدبياً علمياً مستقيماً خليقاً أن يغير حياة الادب العربي في شكلها وموضوعها ، كما يقول أصحاب القانون .

وكانت الجامعة المصرية القديمة خليقة أن تصل الى هذه النتيجة وتنتهي الى هذه الغاية لولا أن صدمتها الحرب الكبرى وأصابها العسر المالى ووقع الخلف بين أعضاء ادارتها وظهر فيها الميل الشديد الى الاقتصاد ، فمجزت طائفة أو كارهة من دعوة الاساتذة المستشرقين ، وأضافت درس تاريخ الآداب الى درس الآداب وكلفت المرحوم الشيخ مهدي أن ينهض بالأمرين جميعاً . ولم يكن المرحوم الشيخ مهدي مؤرخ آداب وإنما كان رجلاً أدبياً يستطيع أن يقرأ القصيدة فيفهمها ويعين تلاميذه على فهمها ، يصيب هذا الفهم حيناً ويخطئه حيناً . ومهما أنس فلن أنسى

درساً مهمته من المرحوم الشيخ مهدي بعد أن عهد اليه بتاريخ الآداب. كان هذا
الدرس في تاريخ الأدب العربي في الأندلس ، وكنت حديث عهد بدروس الاستاذ
نليو ، وكنت حديث عهد بدروس الأدب الفرنسي في فرنسا ، فلم أملك نفسي
ولم أستطع أن أسبغ ما سمعت ، فخرجت من الدرس وما هي الا أن نشرت في إحدى
الصحف نقداً عفيفاً غضب له الاستاذ وشكاني من أجله الى مجلس إدارة الجامعة
وطلب عقوبة قاسية لم تكن أقل من محو اسمي من بين طلاب البعثة العلمية للجامعة ،
واقسم مجلس إدارة الجامعة في هذا ، ولم يظفر أهل الخير فيه باصلاح الامر وارضاء
الاستاذ وتمكيني من العودة الى فرنسا الا بعد مشقة وجهد .

عادت الجامعة بدرس الآداب الى النحو الذي كانت الآداب تدرس به في
مدرسة القضاء ودار العلوم . ولقد كنت أتمنى منذ عشرينين في مقدمة « ذكرى
أبي العلاء » أن توفى الجامعة الى استئناف أسلوبها القيم المنتج في درس الادب
وتاريخه . ولكن الجامعة القديمة لم توفق مع الاسف الى استئناف هذا الاسلوب

أما مدرسة القضاء ودار العلوم والمدارس الثانوية فلم يكن ينتظر ولا يرجى أن
يتغير نهجها في درس الأدب العربي . وكيف يرجى أن يتغير هذا المنهج وقد أغلقت
أبواب هذه المدارس ونوافذها أغلاقاً محكمًا ، فخليل بينها وبين الهواء الطلق وحيل
بينها وبين الضوء الذي يبعث القوة والحركة والحياة ؛ وظلت كما هي تعيد ما تبدأ
وتبدأ ما تعيد ، وتكرر في كل سنة ما كانت تكرر في السنة الماضية ، والأساتذة
مطمئنون الى هذا البدء والاعادة ، والطلاب مطمئنون الى هذه المذكرات
يستظفرونها استظهاراً وينقشونها نقشاً على أوراق الامتحان « ويكرونها كراً » أمام
لجان الامتحان ، حتى اذا فرغوا من الامتحان أصبحوا أساتذة ومعلمين ، واختصروا
للتلاميذهم مذكرات أساتذتهم ، وحفظ هؤلاء التلاميذ ونقشوا « وكروا » وظفروا

آخر الامر بالشهادات .

لم يكن ينتظر ولا يرجى أن يتغير منهج الدرس الادبي في مدارس الحكومة .
ولقد كنت أقرأ منذ أشهر احدى هذه المذكرات التي تزداع في طلاب دار العلوم
فاذا هي ما كنت أقرؤه منذ عشر سنين أو منذ خمس عشرة سنة لم تتغير ، استغفر
الله ! بل تغيرت فاختصرت وعمد صاحبها الى الايجاز وأسرف فيه ، وفقاً بالطلاب
وتيسيراً لامر الامتحان عليهم .

وبينا كانت هذه المدارس محتفظة بأسلوبها المقيم كان الازهر الشريف كلفاً
بهذا الاسلوب المقيم نفسه ، توفقاً اليه مشفقاً به أشد الشفقة ، ولم لا ؟ لقد كان
الازهر يطعم في النظام ويريد أن يكون طلابه كطلاب دار العلوم والقضاء ، لعلهم
يظفرون بما يظفر به أولئك وهؤلاء من رضى الحكومة واهجاب العامة . واذن فليقتل
نظام هاتين المدرستين الى الازهر ، وقد نقل اليه كله أو بعضه نقلاً سيئاً ، وعرف
الازهر الشريف شيئاً غريباً يقال له أدب اللغة هو شر ألف مرة ومرة مما عرفته دار
العلوم ومدرسة القضاء . وما رأيك في أدب يدرسه قوم لا صلة بينهم وبين الأدب :
يقلدون فيه تقليداً كما يقلدون في الفقه ، نستغفر الله ! بل هم يقلدون في الفقه عن
علم الفقه ويقلدون في الادب عن جهل بالأدب . وكما كان لاذعاً ذلك الألم الذي
أحسسته يوم رأيت الامتاز الشيخ سيد المرصفي يلتمس السكتب المدرسية في
« أدب اللغة » ليتعلم منها كيف يدرس الادب على النظام الجديد ليرضى حاجة
الازهر الى النظام وكلفه بهذا الرقي الذي لم يكن في حقيقة الامر الا انمحاءاً
وضعة ، والذي نرجو مخلصين أن يبرأ منه الازهر في وقت قريب .

لم يتقدم درس الادب في مدارس الحكومة ، وانحط درس الأدب في الأزهر .
وكانت نتيجة هذا كله أنك تستطيع أن تنظر الى ألوان العلم التي تدرس في

مداوسنا على اختلافها ، فإذا كلها قد ارتقى وتقدم تقدماً مختلف قوة وضمناً ، وإذا المصريون قد أخذوا منها بحفظ لا بأس بهاء الآلات وأحد من ألوان العلم لم يتقدم أصبحاً ، بل لست أشك في أنه تأخر تأخراً منكراً ، وهو الأدب العربي ، فليس بين الأستاذ الذى يدرس الأدب في هذه السنة والأستاذ الذى كان يدرسه من خمس عشرة سنة فرق ما ، وليس بين التلميذ الذى ظفر بالشهادة الثانوية الآن والذى كان يظفر بها منذ خمس عشرة سنة فرق ما . وليس أدل على هذا كله من أننا حين أردنا أن ندرس الأدب في الجامعة الجديدة لحلة الشهادة الثانوية اضطررنا الى أن نبدأ الدرس من أوله فنعلمهم أوليات النحو والصرف والبلاغة والتاريخ فضلاً عن أوليات الأدب . وليس معنى هذا أن الأدب لم يتقدم في مصر ، وإنما معناه أن الأدب لم يتقدم في مدارس الحكومة والمدارس التي تقلدها وتذهب ، مذهبها لتظفر بالشهادات والالجازات . وأنت تعلم أن الفرق عظيم بين مصر ومدارس مصر ، وبينها مصر تحياً ويعظم حفظها من الحياة كلما تقدمت بها السن ، وبينها يشتد الاتصال بينها وبين أوروبا فتستغل هذا الاتصال وتنفع به في فروع الحياة المختلفة ، تظل المدارس فيها حيث كانت قبل الحرب ، حيث كانت قبل الحماية ، وقبل الاستقلال وقبل الدستور في الأدب بنوع خاص . ذلك لأن هذه المدارس كما قلنا مغلقة قد حيل بينها وبين الهواء والضوء . ومن غريب الامر أن الحكومة ترسل البعثات العلمية الى أوروبا ، حتى اذا عاد أعضاء هذه البعثات عهبت اليهم بدرس العلوم المختلفة في المدارس ، ولكن الحكومة لا تفكر في أن ترسل بعثات لدرس الأدب وتعهده الى أعضاء هذه البعثات بتجديد هذا العلم في دار العلوم والمعلمين وغيرها من المدارس . ولكن مصر كما قلنا ماضية في طريقها ، قوية الحظ من الحياة والقوة والحركة والاتصال بأوروبا . وقد أثر هذا كله في حياة الأدب العربي تأثيراً ظاهراً ، ولكن خارج

المدارس حيث الهواء والضوء والحرية ، وحيث يستطيع الناس أن يتنفسوا ويتكلموا ويكتبوا في غير حرج ولا ضيق . فإذا شئت أن تلمس الأدب العربي الذي لا يخلو من حياة وقوة ونشاط فاقمسه في الصحف اليومية وفي المجلات وفي السكيب وفي الالدية وفي الاحاديث ، فستظفر منه بالشئ الكثير الذي لا يخلو من طرافة وشخصية واستعداد صالح للنمو .

وإذا غلّت مدارسنا حيث هي وظلّ الادب فيها مثقلا بهذه الاغلال والقيود محتكراً في هذه الجماعة التي لا تستطيع أن تجد ولا أن تحي وإنما هي مضطرة بطبيعتها الى السكون والجمود — وقد كنت أمل كلمة الموت — فلن يستطيع الأدب العربي أن يأخذ من الحياة بحظه المقدور له ، ولن يستطيع اللغة العربية أن تأخذ بحظها من القوة ولا أن تصبح لغة علمية حيّة بالمعنى الصحيح . ولا بدّ إذا غلّت الحال كما هي الآن أن يفتلّ التوازن بين رقيتنا السيامي والعلي والاجتماعي المطرد وحياتنا الأدبية الجمادة . ذلك بان الميدان الصالح للحياة الادبية ، الميدان الذي تعتمد عليه الامم في أدها ولتها ، ليس هو الصحف ولا المجلات بل هو المدارس التي يتكون فيها الشباب وتنشأ فيها العقول والمملكات وتعدّ فيها أجيال الامة للجهاد في الحياة . فإذا أردت أن ترقى الامة حقاً فاحية من ناحية من نواحي حياتها فاعمد الى المدرسة ، فأنت واجد في المدرسة وحدها أصلح السبل وأقومها وأوضحها الى هذا الرق .

ما أكثر ما نشكو من أن اللغة العربية ليست لغة التعليم ، وما أكثر ما نضيق ذرعاً باضطرارنا الى اصطلاح اللغات الاجنبية في التعليم العالي ، ولكن ما أقل ما نبذل من الجهد لتجعل اللغة العربية لغة التعليم ، بل نحن لا نبذل في هذا جهداً ما . وكيف تكون اللغة العربية لغة التعليم وهي لا تدرس في المدارس المصرية ؟ فاللغة العربية لا تدرس في مدارسنا وإنما يدرس في هذه المدارس شئ غريب لا صلة

بينه وبين الحياة ، لا صلة بينه وبين عقل التلميذ وشعوره واطافته . وآية ذلك أنك تستطيع أن تحتج تلاميذ المدارس الثانوية والعالية وتطلب اليهم أن يصفوا لك في لغة عربية واضحة ما يجدون من شعور أو احساس أو عاطفة أو رأى ، فان ظفرت منهم بشيء فأنا المحطى وأنت المصيب ؛ ولكنك لن تظفر منهم بشيء ، أولن تظفر من أكثرهم بشيء . فلت وجدت عند بعضهم شيئاً فليس هو مدينا به للمدرسة وانما هو مدين به للمصحف والمجلات والأندية السياسية والأدبية .

(٢) سبيل الإصلاح

واذن فالإصلاح محتوم لا مفر منه . وما سبيل هذا الإصلاح ؟
لهذا الإصلاح سبيلان : احدهما تلمة نلجأ اليها الآن مضطرين ، لاننا لانجد خيراً منها . فلا بد لنا من أن نعمل بها حتى نستطيع أن نصل الى السبيل الثانية وهي القويمة المثينة المنتجة .

فاما الاولى فهي أن نجتهد ما استطعنا في أن نحبب الى طلاب المدارس العالية وتلاميذ المدارس الثانوية والابتدائية قراءة النصوص العربية وفهمها وتقرب اليهم هذه النصوص ونحسن لهم اختيارها ونظهرهم على أن الأدب العربي ليس كما يمثله لهم معلوم من الشيوخ جافاً جدياً عسر الهضم لا سبيل الى اسافته ولا الى تدوقه ، وانما هو على عكس هذا كله لين هين خصب لذيد ، فيه ما يرضى حاجة الشعور ، وفيه ما يقوّم هوج اللسان ، وفيه ما يصلح من فساد الخلق ، وفيه ما يرضى حاجة الانسان في حياته الفردية والمترلية والوطنية والانسانية أيضاً . واذا كان الشيوخ من المعلمين قد عجزوا الى الآن عن أن يظهروا تلاميذنا وطلابنا

على هذه النواحي العذبة المخصصة من أدبنا العربي فلا أقل من أن تلجأ وزارة المعارف الى الذين يستطيعون أن يرضوا على شباها هذه الصور الجذابة الحلوة من هذا الأدب البائس بأهله ومحتكريه . نعم يجب أن تلجأ وزارة المعارف الى طائفة من الفنانين الذين يدرسون الادب العربي في ذوق وقرأون اللغة العربية في فهم وفقه ويتخذون منها ومن العناية بهما لذة ومتعة لا وسيلة الى العيش وقبض المرتب آخر الشهر . يجب أن تلجأ وزارة المعارف الى طائفة من هؤلاء الفنانين تطلب اليهم أن يتخيروا للشبان من آثار الشعراء والكتاب والعلماء في العصور الادبية العربية المختلفة ما يقرأون ويدرسون في المدارس ، أو بمباراة أدق ما يتعللون به في المدارس حتى تستطيع الوزارة أن تصل الى تلك السبيل الثانية التي هي وحدها طريق الاصلاح الادبي المنتج . وهذه السبيل الثانية هي اعداد المعلمين .

نعم ! اعداد المعلمين الذين يعلمون اللغة العربية . فليس في مصر أساتذة لهذه اللغة لا من حيث إنها أداة للتعبير ووسيلة من وسائل البيان ولا من حيث إنها مظهر من مظاهر التاريخ ومرآة لحياة الأمة وموضوع للبحث العلمي : ليس في مصر أساتذة للغة العربية وآدابها ، وإنما في مصر أساتذة لهذا الشيء الغريب المشوه الذي يسمونه نحواً وما هو بالنحو وصرفاً وما هو بالصرف وبلاغة وما هو بالبلاغة وآداباً وما هو بالادب ، إنما هو كلام ، مصروف ولنحو من القول قد ضم بعضه الى بعض ، تكروه الذاكرة على استيعابه فتستوعبه وقد أقسمت لتقيئته متى أتيج لها هذا . ومن الذي يستطيع أن يقول إن في مصر أساتذة للغة العربية وآدابها 1 وأنت تستطيع ان تنقص هذه الطائفة التي احتكرت اللغة العربية وآدابها بحكم القانون فلن ترى فيها الا قليلاً عرفوا أو يمكن أن يعرفوا بالذوق الادبي والفقه اللغوي . وأين منهم الكتاب ؟ وأين منهم الشاعر ؟ وأين منهم الناقد ؟ وأين منهم القادر على ان يتكرر

فنا من فنون القول أولونا من ألوان العلم أو أسلوباً من أساليب البيان ؟ هاهم أولاء
قد احتكروا تعليم اللغة وآدابها منذ نصف قرن فهل تراهم استحدثوا في اللغة
وآدابها بحسباً طريقاً أو نشروا فيها كتاباً قياً ؟ تعال نحص آثارهم العلمية في اللغة
وآدابها منذ نظم التعليم المدني في مصر : كتاب مدرسى في النحو والصرف لا يشاك
أحد الآن في أنه ضئيل نحيف جدد لا يفي بالحاجة ولا يمكن الطلاب من أن
يقرأوا نصاً عربياً عسيراً بمض العسر على وجهه ويفهموه كما ينبغي أن يفهم ؛ وشيء
مثله في البلاغة من الإلزام أن يسمى بلاغة لأنه حول هذه الفنون الأدبية الحلوة التي
ينبغي أن يجد فيها الطلاب لذّة ونعماً إلى صبيغ جافة ممضلة كصبيغ الجبر والمهندسة ،
الا أن صبيغ الجبر والمهندسة تدل على علم قيم ، وصبيغ البلاغة هذه لا تدل الا على
جهود وجفوة في الطبع ؛ وكتاب أو كتابان في الادب وقاك الله شر النظر فيهما ،
يكفي أن تذكرهما للتلاميذ لتعرف في وجوههم السأم والضجر وبغض اللغة العربية
وأساندة اللغة العربية . . .

ثم ماذا ؟ ثم مذكرات تزداع في طلاب المدارس العالية استخزي أصحابها أن
ينشروها على أنها كتب ، وصجز أصحابها أن يخرجوا للناس خيراً منها ، فهم مكروهون
على كتابتها والطلاب مكروهون على استظهارها .

ثم ماذا ؟ ثم لون من السطو على الادب القديم والعلماء المتقدمين يسمى حيناً
بالاختصار ، وحيناً بالاختيار ، وحيناً بالتهذيب ، وما هو من هذا كله في شيء ، إنما
هو المسخ والتشويه والبتر وما إلى هذا كله من ألوان الافساد التي ذكرها الجاحظ
فيما روى عنه ياقوت في أول كتابه « معجم البلدان » .

هذه هي آثار القوم منذ خمسين سنة أو نحو خمسين سنة . أقرئ أن هذه الآثار
خليقة بأمة كالأمة المصرية كانت منذ عرفها التاريخ ملجأ الأدب ووعول الحضارة ؟

عصمت الادب اليونانى من الضياع ، وحت الادب العربى من سطوة العجبة
وبأس الترك والتر . أقترى أن هذه الآثار تكفى ليعتز بها هؤلاء الناس ويطلبوا
بان يحتكروا درس اللغة العربية والأدب فى مدارس الحكومة ، ما قلم منها وما سيقوم ؟
أما أنا فأرى أن هذه الآثار تدل على أن هؤلاء الناس قد أفلسوا وعلى أنهم أقصر
بأعاً وأضيق ذراعاً من أن ينهضوا للغة العربية بحاجتها فى بلد كعصر . نعم أفلسوا
وأفلس معهم معهم العلى الذى أنشئ للضرورة ، ويجب أن يزول بعد أن زالت هذه
الضرورة . أفلسوا ؛ ولا بد لوزارة المعارف إذا كانت تقدر حاجة اللغة العربية من أن
تلغى « دار العلوم » الغاء ، وتعتمد على مدرسة المعلمين من ناحية وعلى الجامعة من
ناحية أخرى . فهذان المهدان وحدهما قادران على أن يقدرأ حاجة اللغة العربية
ويرضيا هذه الحاجة . هذان المهدان متصلان اتصالاً متيناً بالحياة العلمية الأوروبية
وبالادب الأوروبي ، يستمدان منها قوة وقدرة على البقاء والنفع والانتاج فى حين أن
مدرسة دارالعلوم لاتعرف من الادب الأوروبي ولا من الحياة الأوروبية الاصوراً وأشوهة
ان لم تضرب فلن تفيد . وكيف تتصور أستاذاً للأدب العربى لم يلم ولا ينتظر ان يلم
بلغة أجنبية ولا بأدب أجنبى ولا بمنهج من مناهج البحث عن حياة اللغة وأطوار
الأدب ؛ وكيف تتصور أستاذاً للأدب العربى لا يلم ولا ينتظر أن يلم بما انتهى اليه
الفرج من النتائج العلمية المختلفة حين درسوا تاريخ الشرق وآدابه وثقافته المختلفة ؛
وانما يلتمس العلم الآن عند هؤلاء الناس . ولا بد من التماسه عندهم حتى يتاح
لنا نحن أن نهض على أقدامنا ونطير بأجنحتنا ونسترد ما غلبنا عليه هؤلاء الناس
من علومنا وآدابنا وتاريخنا . ثم كيف نستطيع أن نتصور أستاذاً للأدب العربى لا
يعرف الادب العربى ولا يستطيع أن يفهمه ولا أن يفقه أسراره ودقائقه فضلاً عن
أن يعين الطلاب على فهمه والفقه بأسراره ودقائقه ؟ صدق لا غناء عند هؤلاء القوم

ولا بد من المدول عنهم الى سوامم . لا بد من المدول عن دارالعلوم الى المعلمين العليا والى الجامعة المصرية . ولكن على أن يعنى هذان المعهدان بالأدب العربى عناية غير عنايتهما به الآن ، على أن يذهب هذان المعهدان فى درس الادب العربى مذهب الجامعة المصرية القديمة ، يدرسانه كما كان يدرسه القدماء فى عناية قوية باللغة والنحو والصرف والبيان . والغريب والعروض والقافية ، و يدرسانه كما يدرسه المحدثون فى عناية قوية بفهم الصلة بين الأدب والشعب وبين الأدب وغيره من مظاهر الحياة العقلية والشعورية المختلفة ، وفى عناية قوية بتحقيق الصلة بين آداب الأمم المختلفة . ويمكن أن يكون لبعضها من تأثير فى بعضها الآخر ، يدرسانه معتمدين فى درسه على اتقان اللغات السامية وآدابها ، وعلى اتقان اللغتين اليونانية واللاتينية وآدابهما ، وعلى اتقان اللغات الاسلامية وآدابها ، ثم على اتقان اللغات الاوروبية الحديثة وآدابها . فمن زعم لك أن الأدب العربى يمكن أن يدرس الآن دون الاعتماد على هذا كله فهو إما مخدوع وإما مشعوذ . وكيف السبيل الى أن يدرس الأدب العربى درساً صحيحاً اذا لم تدرس الصلة المادية والمعنوية بين اللغة العربية واللغات السامية وبين الأدب العربى والأدب السامى ؟ وهل هناك سبيل الى أن يدرس الأدب العربى دون أن تفهم التوراة والأنجيل ؟ وهل تظن أن شيوخ الادب فى مصر من قرأ التوراة أو قرأ أحد الاناجيل ؟ وكيف السبيل الى درس الأدب العربى اذا لم تدرس اللغة اليونانية واللاتينية وآدابهما ، ولم تتبين مقدار ما كان لحضارة اليونان والرومان من تأثير فى أدينا وفلسفتنا وعلمنا ، ولم تتبين مكانة أدينا العربى بالقياس الى هذه الآداب اليونانية واللاتينية ؟ وهل تظن أن من شيوخ الادب فى مصر من قرأ الياذة هوميروس وايينادة فرجيل فضلاً عن تمثيل الممثلين وغناء المغنين وخطابة الخطباء وحوار المتحاورين ؟

أليس من شيوخ الادب في مصر من يعلم طلابه الآن أن ليس لليونان أدب ولا شعر ولا خطابة كما لاهل الضاد؟ وكيف السبيل الى درس الأدب العربي اذا لم ندرس اللغات الاسلامية المختلفة ولا سيما الفارسية منها وتبين ما كان لهذه اللغات وآدابها من تأثير في أدبنا العربي الذي لم ينشأ في برج من الساج وإنما تأثر بالأدب المختلفة وأثر فيها؟ وهل تظن أن من شيوخ الأدب في مصر من قرأ الشهنامة أو ألم بشيء من شعر عمر الخيام أو من شعر السعدي أو الحافظ؟ وكيف السبيل الى درس الادب العربي اذا لم ندرس اللغات الاوروبية الحية وتبين تأثيرها في أدبنا الحديث؟ ثم كيف السبيل الى درس الأدب العربي اذا لم نأخذ بمناهج البحث العلمي الحديث وندرس آدابنا كما يدرس الفرنسيون والانجليز والالمان آدابهم؟ هذا كله، ولم أشر من المسألة الا الى أظهر أمثلتها، الا الى هذه الأنحاء التي لا تحتمل جدلا ولا خلافاً. ولو أتى تعمقت بعض التعمق فأشرت الى الصلة بين مناهج البحث عن فقه اللغتين اليونانية واللاتينية وفقه اللغة العربية لأطلت وأثقلت، ولكفى أكتفى بهذه الإشارة الموجزة التي هي أشبه بالتحديث الى العامة منها بالتحديث الى العلماء؛ وأعتقد أن هذه الإشارة وحدها تكفي لاثبات ما أزم من أن دار العلوم قد أصبحت لا تصلح لما يطلب اليها الآن من اعداد اساتذة لتعليم اللغة العربية وآدابها، فليعدل عنها الى المهيدين الذين يستطيعان أن ينهضا بهذا العبء، وهما مدرسة المعلمين والجامعة.

(٣) الثقافة ودرس الأدب

ولم أذكر شيئاً آخر كان ينبغي أن يجيء قبل هذا كله، لانه أساسى لا للدراسة الأدب وحده بل لكل دراسة علمية قوية منظمة، وهو هذه الثقافة العامة

المتينة التي لا يستطيع أن يستغنى عنها طالب الأدب كما لا يستطيع أن يستغنى عنها طالب الكيمياء ، بل كما لا يستطيع أن يستغنى عنها كل انسان يريد أن يعيش عيشة راقية في بيئة راقية . ولعل حاجة الادب الى هذه الثقافة أشد من حاجة الدراسات الاخرى على اختلافها ، فالأدب متصل بطبيعته اتصالاً شديداً بأنحاء الحياة المختلفة سواء منها ما يمسّ العقل وما يمسّ الشعور وما يمسّ حاجاتنا المادية . والادب بطبيعته شديد الحاجة الى المقارنات والموازنات . وليس من سبيل الى التعمق في الأدب على هذا النحو الا اذا كان الطالب قد تمكن من هذه الثقافة المتينة الواسعة العميقة . وكيف السبيل الى درس الأدب العربي اذا كان الطالب يجهل ، كما يجهل طلابنا وشيوخنا ، آيات الأدب الاجنبي قديمه وحديثه ، هذه الآيات التي أثرت في حياة الانسانية كلها والتي تغفل العلم بها في طبقات الشعوب الغربية كافة ! ولقد يكون من العسير أن نجد في مصر شيئاً من شيوخ الأدب قد قرأ هوميروس أو سوفوكل أو ارستوفان فضلاً عن شكسبير أو تلسنوى أو أرسين ، ذلك عسير ان لم يكن مستحيلاً . وما رأيك في أنك لا تكاد تجد في فرنسا أو ألمانيا أو إنجلترا شاباً من أوساط الناس لا يختص في الأدب ولا ينفى بدراسته دون أن يكون قد ألمّ من هذا كله بحظ لا بأس به .

وهنا نلاحظ أن شيوخ الأدب العربي في مصر لم يقف الامر بهم عند القصور عن مهمتهم بل تجاوزوا هذا القصور الى ما هو شر منه ، تجاوزوه الى التفسير فيها كان القداماء أنفسهم يرونه أمراً لا منصرف عنه ، فقد كان القداماء من أدياء العرب يرون — وشيوخ الأدب في مصر يعرفون ذلك — أن الأدب هو « الأخذ من كل شيء بطرف » . وليس لهذا معنى الا أن القداماء كانوا يتخفون الثقافة المتينة الواسعة أساساً لكل بحث أدبي منتج . كان الجاحظ أديباً لانه كان مثقفاً قبل أن يكون

لغويا أو يدياناً أو كاتبا . وليس من شك في أن الجاحظ وأمثله من الادباء في بغداد والبصرة والكوفة وغيرها من أمصار المسلمين كانوا إبان العصر العباسي يتقنون قديمهم من لغة وأدب وفقه وحديث ورواية ، وكانوا الى اتقان هذا كله يحسنون الجديد ويتصرفون في كثير من فنونه ، كانوا يحسنون فلسفة اليونان وعلومهم ، وسياسة الفرس وحكمة الهند ، وكانوا يحسنون التاريخ وتقويم البلدان . كانوا يأخذون من كل شيء بطرف ، فكانوا أدباء وكانوا كتبا واستطاعوا أن يتركوا لنا التراث الخالد . ولوقد عاش الجاحظ في هذا العصر لحاول اتقان الفلسفة الالمانية والفرنسية كما حاول في عصره اتقان فلسفة اليونان . أفطن أن لشيوخنا حظا من الثقافة يشبه حظ أدياننا القدماء أو يدانيه ؟ كلا . هم يقولون إن الادب هو « الاخذ من كل شيء بطرف » ولكنهم أبعد الناس عن أن يأخذوا من كل شيء بطرف . هم يجهلون القديم نفسه فكيف بالجديد ! ولم من شيوخ الادب بمصر يستطيع أن يحدك عن فلسفة اليونان التي عرفها العرب كما كان يتحدث عنها الجاحظ ومن اليه ؟ وإذا كانوا يجهلون القديم العربي فكيف سبيلهم الى الجديد الاوروي فضلا عن القديم اليوناني واللاتيني والسامي ؟ فأنت ترى أن اتقان الأدب العربي والوصول بدراسته الى حيث تنتج وتفيد ليس من الامور الهينة وإنما هو يحتاج الى هذه الثقافة التي أشرت اليها ، وإلى كل هذه الدراسات التي أوجزت القول فيها إيجازا . ستقول : ومن الذي يستطيع أن يصدق أن رجلا واحدا يستطيع أن ينهض بكل هذه الدراسات فينتقن اليونانية واللاتينية واللغات البسامية ولغات الامم الاسلامية ويلم بكل ما ذكر من ألوان الفنون وضروب العلم ؟ أليس اشتراط هذا كله فناً من فنون التمييز وضربا من الاغراب والتليه والتخييل الى الناس أنك قد أخذت من هذا كله بطرف وأنتك لهذا تستطيع وحده أن تدرس الآداب وأن تحتكر دروسها احتكارا ؟ ومن الذي

يستطيع أن يصدق أن أستاذ الادب في فرنسا أو في إنجلترا يتقن مثل هذا المقدار الضخم من البراءات قبل أن يأخذ في درس أدبه الفرنسي أو الإنجليزي ؟

ستقول هذا ، وأنا كنت أنتظر أن أسمع منك ، ولم أكن أشعر بشيء من المشقة في أن أرفع عليك هذا القول . فلنلاحظ قبل كل شيء أني لا أعرف وأزعم أنك لن تعرف استاذاً للآدب الفرنسي أو الإنجليزي يستحق هذا اللقب الا وقد أتمن اليونانية واللاتينية لغة وفهماً وأدباً وفلسفة ، ثم أتمن إلى جانب هذا كله لتقن من اللغات الحية على أقل تقدير ، ثم فرغ بعد هذا وبعد كل هذه متينة للتأخية بعينها من أمحاء أدبه فأنفق فيها حياته . ثم لنلاحظ بعد هذا أن قد ذهب العصر الذي كان الناس يقبلون فيه أن يلم الرجل الواحد بكل شيء وينفرد بنوع من أنواع العلم بدرسه وينبغي فيه ، انقضى هذا العصر وأصبح الافراد عمالاً يتأثرون في العلم كما يتأثرون في الصناعة ، يتأثرون في الجامعة والكلية كما يتأثرون في المصنع والمثجر بقانون توزيع العمل . ولكن تأثرهم بهذا القانون ليس معناه أن كل واحد منهم يتقن المسألة أو المسألتين ويجهل ما عداهما ، وإنما معناه أن كل واحد منهم يتخذ العدة المتقنة لعمله ثم يوفق جهوده وقواه على فرع من فروع هذا العمل ليكون له أشد اتقاناً في حين يفرغ رجل آخر لفرع آخر ، وعلى هذا النحو . فلذا قلنا إن هذه الدراسات المتقدمة أساسية لدرس الادب قائما نريد أن يفرغ لكل واحد من هذه الدراسات طائفة من الاختصاصيين ، وأن يعتمد الأديب في بحثه الأدبي على خلاصة ما ينتهي اليه هؤلاء الاختصاصيون من النتائج العلمية .

ودع الأدب واقصد الى أصحاب العلم الخاص ، لحدثني : أيستطيع صاحب الحيوان أو صاحب النبات أن يعرض لعل الحيوان أو علم النبات ولما يأخذ لهذا العلم عدته تمن اتقان الطبيعة والكيمياء على اختلاف فروعهما ؟ وهل يستطيع أن يتقن

الطبيعة والكيمياء دون أن يأخذ بحظ موفور من الرياضة والجيولوجيا والجغرافيا ؟ وهل يستطيع أن يأخذ بحظ من هذا كله دون أن يظفر قبل كل شيء بهذه الثقافة المتينة العميقة الواسعة التي يحتاج إليها كما قدمنا العالم والأديب والرجل المستنير ؟ وهل تعرف عالماً فرنسياً خليقاً بلقب العلماء لا يتقن اللغات الحية الأوروبية الراقية ولا يأخذ بحظه من اليونانية واللاتينية ؟

ثم حدثني بعد هذا . أتظن أن هذا العالم الذي أخذ هذه العدة وتسليح بهذا السلاح يستقل بعلم الحيوان أو علم النبات أو تفرغ لما يحتاج إليه في مادته من الكيمياء والطبيعة والرياضة ؟ كلا . أنه يفرغ لفرع من فروع علم الحيوان ويعتمد على ما يصل إليه أصحاب الطبيعة والكيمياء من النتائج العلمية ولكنه مضطر إلى أن يتقن وسائل عمله ليكون قادراً على المراقبة والمراجعة والملاحظة والتحقيق كما احتاج إلى شيء من هذا . وكذلك الأدباء أو أساتذة الأدب في أوروبا وكذلك تريد أن يكون أساتذة الأدب في مصر . فأين دار العلوم من هذا كله ؟

(٤) الأدب

ولكن ما هذا الأدب الذي نصور حوله منذ بدأنا القول دون أن نحاول التعمق فيه ؟ أليس من الخير أن نعرفه لنبتين أن من الحق اتصاله بكل هذه الدراسات وإن من الحق أن تتجدد به نهاية وزارة المعارف على النحو الذي قدمنا ؟ بلى ، وقد أحب أن أبسط رأيي في الأدب في غير تكلف ولا حيلة بل في غير حرص على لغة العلماء وأسلوب العلماء . فلا أرى في نفسه أيسر من هذا كله وإن كان الناس في مصر قد تعودوا أن يعتقدوا أن الأدب شيء غريب صعب تحديده وعسير أن تفصل ألى كنهه ولا تكاد ترى باحثاً محدثاً عن الأدب العربي إلا غنى بكلمة الأدب ومعاينها

المختلفة في المصور العربية المختلفة فوق في هذه العناية أو لم يوفق . حتى إذا فرغ من هذا عني بتحديد المعنى الذى ينبغي أن تفهمه الآن من هذا اللفظ ، وهو في هذا التحديد يتكلف : فإن كان من أنصار القديم سجع وزلاج وأسرف في السجع والزواج ، وإن كان من أنصار الجديد تحذق وتكلف ووضع لك جملاً غريبة كأنه يحدد أصلاً من أصول الفلسفة العليا أو كأنه يستنزل وحياً من السماء . وموقف الباحثين من الفريقين بإزاء الشعر كوقفهم بإزاء الأدب : أولئك يسجعون ويزوجون ، وهؤلاء يتحذقون ويستوحون . ولست أريد أن أبتكر وإنما أريد أن آخذ الأشياء كما هي وأمثلها كما يتمثلها المستنيرون من الناس . والقول كثير في أن لفظ الأدب قد اشتق من الأذب بمعنى الدعوة الى الولايم . والقول كثير أيضاً في تكلف الصلة بين لفظ الأذب وبين الأذب بمعنى الدعوة الى الولايم . ثم القول كثير فيها دلت عليه هذه الكلمة من المعاني التى اختلفت باختلاف المصور وقد ذكرت في غير هذا الموضع أن لاسناذنا نلينو رأياً في اشتقاق هذه الكلمة فهو يشتقها من الدآب بمعنى العادة ويرى أن هذه الكلمة لم تشتق من المفرد وإنما اشتقت من الجمع ائد جمعت «دآب» على «أدآب» ثم قلبت قعيل «آدآب» كما جمعت (بئر) و(رغم) على (آبار) و(أرام) ثم قلبت قعيل آبار وآرام . قال الاسناذ نلينو : وكثر استعمال (الآدآب) جمعاً «للدآب» حتى نسق العرب أصيل هذا الجمع وما كان فيه من قلب وخيل اليهم أنه جمع لآقلب فيه فأخذوا منه مفردة آدآب لا دآباً وجرى استعمال هذه الكلمة بمعنى العادة ، ثم انتقل من هذا المعنى الطبيعى القديم الى معانيه الاخرى المختلفة .

وظاهر أن رأى الاسناذ نلينو كراى غيره من أصحاب اللغة يعتمد في أصله على الفرض ، فليس لدينا من النصوص أو القرائن العلمية الواضحة ما يبين لنا أن لفظ

الادب قد اشتق من الأذب بمعنى الدعوة الى الولايم أو قد اشتق من الآداب جمع دأب . ولكن الشيء الذى لا شك فيه هو أننا لا نعرف نصاً عربياً جاهلياً صحيحاً ورد فيه لفظ الادب . والشيء الذى لا شك فيه أيضاً هو أننا لا نعرف أن لفظ الأذب قد ورد فى القرآن . وكل ما نعرفه هو أن هذه المادة قد وردت فى حديث معها يكن رأى المحدثين فيه فليس هو بالحجة القاطعة على أن النبى قد استعمل هذه المادة . وهذا الحديث هو قوله صلى الله عليه وسلم : أدبى ربى فأحسن تأديبى . هذا الحديث لا يثبت حكماً لنويك إلا اذا ثبت ثبوتاً لا يقبل الشك أو كان من الزاجح على أقل تقدير أنه صحح بلفظه عن النبى . ولكننا بعيدون عن هذا كله فنستطيع إذن أن نقول فى غير تردد أن ليس لدينا نص صحيح قاطع يثبت أن لفظ الادب وما يتصرف منه من الافعال والاسماء قد كان معروفاً أو مستعملاً قبل الاسلام أو إبان ظهوره .

والكلام المحمول على الخلفاء الاربعة كثير . وليس هناك منبيل لتحقيق ما صحح أو لم يصح من هذا الكلام ، فليس لدينا ما يمكننا من القطع بأن هذه الكلمة وما يتصرف منها قد كانت شائعة فى الحجاز أثناء السنين التى تلت وفاة النبى . وإذا كانت النصوص الصحيحة القاطعة تموزنا لاثبات أولية هذه الكلمة وما يتصرف منها فى اللغة العربية الفصحى فقد يكون من المسير أن نشك فى أن هذه الكلمة قد كانت شائعة مستفيدة أيام بنى أمية دون أن نستطيع تحديد الوقت الذى ظهرت فيه . ولكنك اذا قرأت كثرة النصوص التى استعملت فيها هذه المادة أيام بنى أمية أحسست احساساً لا يخلو من قوة أن أول ما استعملت فيه هذه المادة إنما هو للتعليم والتعليم على النحو الذى كان ألوفاً أيام بنى أمية أى التعليم بطريق الرواية على اختلاف أنواعها : رواية الشعر ، ورواية الاخبار ، وأحاديث الاولين ، وكل ما يتصل

بالعصر الجاهلي وسيرة الابطال قدامتهم ومحدثهم وكل ما كان من شأنه تكوين الثقافة التي كان يحرص عليها العربي المستنير من الارستوقراطية الحاكمة أو من الارستوقراطية التي يعتز بها الخلفاء . ولا نكاد نرى هذه المادة مستعملة في أول الأمر الا فعلا أو اسم فاعل فهم يستعملون أدب ويستعملون بنوع خاص لفظ المؤدب ، وهم لا يطلقون لفظ المؤدب هذا على رواة الحديث والدين وإنما يطلقونه على رواة الشعر والخبر وعلى الذين كانوا يحترفون تعليم الشعر والخبر وما الى ذلك لا بناء الارستوقراطية وقد يقال إن هذه الكلمة لا تعرف في اللغات السامية الاخرى . وإذا كانت لا تعرف في اللغات السامية الاخرى ، وليس بين النصوص العربية الجاهلية الصحيحة ما يثبتها وليست في القرآن ولا في الحديث ولا فيما ورد عن الخلفاء بطريقة قاطعة فن أي تكون قد جاءت ؟

هنا نستطيع أن نفترض كما افترض الاستاذ نلينو وكما افترض غيره من اللغويين القدماء وليس في مثل هذا الافتراض حرج . على أي لا أحرص على هذا الفرض ولا أقول أي أرجحه أو أقويه :

من المحقق أن لغة قريش قد أثرت في لغات العرب الآخرين بعد أن جعلها الاسلام لغة رسمية : لغة سياسة وإدارة ودين ، فتكلمها العرب كافة في آثارهم الأدبية على أقل تقدير . ولكن من المحقق أيضاً أن لغة قريش هذه قد تأثرت بلغات العرب المختلفة بعد الاسلام كما تأثرت بها قبل الاسلام . فهي مؤثرة في هذه اللغات وهي متأثرة بها ، وليس في هذا ما يحتاج الى بحث أو الى اثبات فهو طبيعي في كل لغة وفي كل لهجة ، واثباته بالقياس الى لغة قريش يسير . ولكنك ستري حين تتعمق في درس ما كان من تدوين اللغة العربية الفصحى أن علماء اللغة لم يدونوا في كتبهم ومعاجمهم لغة قريش وحدها وإنما دونوا اللغات كثيرة كانت

شائعة في قبائل مختلفة من العرب ولم تكن تعرفها قريش . وليس من اليسير الآن (مع الأسف) أن ترد هذه الالفاظ التي تمتلئ بها المعاجم الى موطنها الجغرافية الصحيحة فقد سميت كلها لغة عربية وحملت كلها على هذه اللغة الفصحى ونسى الناس أن هذه اللغة العربية الفصحى إنما هي لغة حي من أحياء العرب أو لغة اقليم من أقاليم البلاد العربية هو الحجاز . والذي نريد أن نصل اليه هو أن علماء اللغة مما يكونوا قد دونوا من غير لغة قريش فهم لم يدوّنوا منها الا شيئاً قليلاً بالقياس الى ما أهمل أهلاً لبعد ما بينه وبين لغة قريش بوجه عام ولبعد ما بينه وبين القرآن بوجه خاص . وآية ذلك هذه اللغات الجنية التي أشار القدماء اليها اشارة وحفظوا منها ألفاظاً ورد بعضها في القرآن وورد بعضها الآخر فيما قيل من الشعر بلغة قريش ولكنهم أهملوها أهلاً لبعد ما بينها وبين اللغة القرشية في أصول النحو والتصريف والاشتقاق ، وأخذ المحدثون يستنبطونها استنباطاً من النقوش . ضاع إذن شيء كثير جداً من أصول اللغات الجنية وغير الجنية ولم تدون فيه المعاجم كما دوت في لغة قريش وفي اللغتين الساميتين الاخرين العبرية والسريانية . فلذا لم نجد مادة الأدب في لغة قريش ولا في العبرانية ولا في السريانية فليس ما يمنع أن تكون هذه الكلمة قد دخلت في لغة قريش أبان العصر الاوّل ، انتقلت اليها من إحدى اللغات العربية التي ضاعت . ولكن من أى اللغات ؟

ذلك شيء قد لا تكون السبيل الى معرفته يسيرة . ومما يكن أصل هذه الكلمة ومصدرها الذي اشتقت منه فقد كانت تدل منذ العصر الاوّل على هذا النحو من العلم الذي ليس دينياً ولا متصلاً بالدين وإنما هو شعر وخبر أو متصل بالشعر والخبر . وكانت تدل على ما تعودنا أن نفهمه منها الآن في حياتنا العملية اليومية من لين الجانب وحسن الخلق ورقة الشمايل والحياة الملائمة لما تواضع الناس على أنه خير

بوجه عام . وكان الناس يقولون « أدب فلانا » فيفهمون منها هذين المعنيين : علمه
الأدب وهو هذا النوع من العلم الذى أشرنا اليه ، وأخذه بالأدب وهز هذا النوع
من الحياة التى ذكرناها . وظل لفظ الأدب يدل على هذين المعنيين طوال العصر
العربى الفصيح بل إلى أيامنا هذه . وقد تطور هذان المعنيان تطوراً كثيراً : فأنشأ
حينئذ وضاق حينئذ آخر ، ومضى اللفظ مع هذين المعنيين فى سعتهما وضيقهما . فكان
الأدب بمعنى الأول أيام بنى أمية وصدر العصر العباسى عبارة عن الشعر والأنساب
والأخبار وأيام الناس ، ثم ظهرت علوم اللغة ودونت ، ووضعت أصولها فدخل كل
هذا فى الأدب . ثم قويت هذه العلوم وتأثر المشتغلون بها بهذا القانون الطبيعى ،
قانون توزيع العمل فكان التخصص وأخذت هذه العلوم تستقل واحداً فواحداً حتى
إذا كان القرن الثالث للهجرة كان معنى الأدب قد عاد إلى الضيق بعد السعة وأصبح
لا يدل إلا على هذا النحو من العلم الذى نجهده فى كتب الكمال للبرد والبيان
والتبيين للجاحظ وطبقات الشعراء لابن سلام والشعر والشعراء لابن قتيبة . ومعنى
هذا أن الأدب قد عاد أو كاد يعود فى القرن الثالث إلى مناه الذى كان يدل عليه
فى القرن الأول بأن العصر الأموى ، وهو الشعر وما يتصل به ويفسر من الأخبار
والأنساب والأيام . وزاد أيام بنى العباس فشمل هذا النثر الفنى الذى استحدث
منذ انتشرت الكتابة وارتقى العقل العربى كما سترى فيما بعد . وزاد شيئاً آخر لم
يكن معروفاً أيام بنى أمية وهو هذا النحو من النقد الفنى الذى نجهده أحياناً فى
كتب الجاحظ والبرد وابن قتيبة وابن سلام التى ذكرناها آنفاً .

واذن فلم يكن النحو أدباً وإن لم يكن به منه للأديب . ولم تكن رواية اللغة
من حيث مادتها أدباً وإن لم يكن به منها للأديب . ولم تكن رواية الأخبار من
حيث هى تاريخ ولا رواية الأنساب من حيث هى تاريخ أدباً وإن لم يكن منهما

للأديب بد . إنما كان الأدب بمناه الصحيح ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل
بهما لتفسيرهما والدلالة على مواضع الجمل التي فيها . وكان هذا الذي يتصل بالشعر
والنثر لغة حيناً ، ونحواً حيناً ، ونسباً وأخباراً حيناً ثالثاً ، وقدماً فنياً في بعض الأحيان .
ومع أن علوم اللغة قد استقلت منذ القرن الثاني فقد ظل النقد متصلاً بالأدب تابعاً
له أو قل جزءاً منه طوال القرن الثالث والرابع . ولم يكده يستقل أو يظفر بشيء
من الاستقلال أثناء هذين القرنين ، فانت ترى في كتب الجاحظ والمبرد وابن سلام
وابن قتيبة ملاحظات فنية ، فرقة في غير نظام وعلى غير قاعدة . ولم يكن الأمر في
القرن الرابع خيراً منه كثيراً في القرن الثالث ؛ فانت ترى كتباً قوى فيها النقد
وكاد يستأثر بها ولكنه مع ذلك لم ينفصل ولم يصح فناً أو علماً بعينه . ولعل أوضح
الأمثلة لهذا النوع من الأدب الذي يغلب فيه النقد على الرواية كتب أبي هلال
السكري وأبي الحسن الجرجاني والآمدي . فلما أبو هلال فبين يدينا من كتبه
« كتاب الصناعتين » وقد عرض فيه للشعر والنثر وحاول أن يدل على مواضع الجمال
الغني فيها وأن يضع لذلك شيئاً يشبه الأصول والقواعد ، وبين يدينا من كتبه أيضاً
كتاب « ديوان المعاني » ، وبينما النقد يغلب في الصناعتين إذ الرواية تغلب في
ديوان المعاني ولكنها رواية متظمة قد قسمت أبواباً وصنفت فنوناً . وقل مثل هذا
في كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه . وفي هذا القرن الرابع كانت المصنومة عنيفة
بين أنصار البحري من ناحية ، وأبي تمام من ناحية أخرى . فلما تقدم هذا القرن
ظهرت المصنومة قوية أيضاً بين أنصار المتنبي وخصومه ، واستفاد النقد من هذه
المصنومة ، فألف الآمدي كتابه « الموازنة بين الطائيين » وألف الجرجاني كتابه
« الوساطة بين المتنبي وخصومه » . وظهرت كتب كثيرة من هذا النوع وم النقد أن
يستقل . ولكن هذا الاستقلال لم يتم له إلا بعد مشقة ، وما كاد يظفر به حتى جدد

وأخذه الفساد من جميع أطرافه . استقل في علم البلاغة ، وكان يظهر استقلاله كتابي عبد القاهر الجرجاني « دلائل الإعجاز » و « اسرار البلاغة » . ولكن هذا الاستقلال لم ينفع النقد بل أماته وقضى عليه . والواقع أنا لا نكاد نرى بمد كتابي عبد القاهر شيئاً قيماً في النقد أو في البلاغة وإنما هي كتب فائرة وأصول جافة ليست حرية أن تورق ولا أن تشر . وحسبك أنها قد جدت وتكلفت ألوان المشقة فكانت ثمراتها الأخيرة هذا السخف الذي يدرس في الأزهر والمدارس الرسمية والذي يسمى علوم البلاغة

من هذا كله نفهم أن الأدب قد كان في القرن الثاني والثالث والرابع يدل (كما قد مدنا) على ما يؤثر من الشعر والنثر وما يتصل بهما لتفسيرهما من ناحية وتقديرهما من ناحية أخرى

وهل يدل الأدب الآن على شيء غير هذا ؟ وهل يدل على شيء أكثر من هذا ؟ ألسنت إذا جمعت لفظ « الأدب » الآن فهمت منه مآثور الكلام نظماً ونثراً وما يتصل به من هذه العلوم والفنون التي تعين على فهمه من ناحية وتدوقه من ناحية أخرى

ثم هل يدل الأدب عند الأمم الأجنبية القديمة أو الحديثة على شيء غير هذا الذي يدل عليه عندنا ؟ فنحن إذا ذكرنا الأدب اليوناني لا نفهم منه إلا مآثور الكلام اليوناني شعراً ونثراً ، نفهم منه الإلياذة والاديسة ، نفهم منه شعر بندار وسافو وسيمونيد ، نفهم منه قصص الشعراء الممثلين ، نفهم منه تاريخ هيرودوت وتوسيديد ونفهم منه نثر أفلاطون وإيسوقراط وخطب بيريكليس وديموستين . وقل مثل هذا في الأدب الروماني . وقل مثله في الأدب الحديث . فلا يدل الأدب الفرنسي إلا على مآثور الكلام الفرنسي نظماً ونثراً . فلا أدب إذن لا يستطيع في

جمهره أن يتجاوز مآثور الكلام . ولكن هنا اعتراضاً له من القوة حظ عظيم : انك لا تستطيع أن تفهم الاثر الفنى للكاتب أو الشاعر اذا اعتمدت على مآثودنا أن نتمد عليه من علوم اللغة ومن الانساب والاخبار ومن النقد . وانما قد يحتاج الى أن تعتمد على أشياء أخرى ليس بينها وبين الادب صلة ظاهرة ، ولنضرب مثلاً بشاعر عربى كالمثنبى أو أبى العلاء : فكأن أقدر الناس على فهم النحو وعلوم اللغة كلها والاخبار والتاريخ ، وكن أمر الناس فى علوم المعانى والبيان والبدع قلن يكفىك ذلك فى فهم شعر المثنبى وشعر أبى العلاء ؟ وانما أنت محتاج الى الفلسفة الخلقية لتفهم المثنبى وأنت محتاج الى الفلسفة الطبيعية الى ما بعد الطبيعة الى الفلك الى علم النجوم بل الى الرياضة أحياناً لتفهم شعر أبى العلاء . واذن فنحن حين نعرف الادب بأنه مآثور الكلام وما يتصل به لتفسيره وتدوقه لا نقول شيئاً ، أو نقول كل شيء . لا نقول شيئاً اذا فهمنا مما يتصل بمآثور الكلام هذه العلوم اللغوية الفنية فقد رأيت أنها لا تكفى لتفسير الشعر والذم وأعاتك على تدوقيهما ، فالتعريف اذن غير جامع كما يقول أهل المنطق ، ونقول كل شيء اذا فهمنا من هذا الذى يتصل بمآثور الكلام كل ما يحتاج اليه هذا الكلام ليفهم أو يذاق ، فقد رأيت حاجتنا الى الفلسفة وفروعها لفهم المثنبى وأبى العلاء ، ويكفى أن ننظر فى أبى العلاء لترى أننا فى حاجة الى علوم الدين الاسلامى كلها الى النصرانية واليهودية ومذاهب الهند فى الديانات لتفهم شعر أبى العلاء . واذن فكل هذه العلوم والفنون تدخل فى الأدب . واذن فالادب كل شيء . واذن فالتعريف غير مانع كما يقول أهل المنطق

ولكن يجب أن تعود فتنكر فيما قدمت بين يديك فى صدر هذا الكتاب من أن الأدب كغيره من العلوم لا يمكن أن يوجد ولا أن يشر الا اذا اعتمد على علوم

تعينه من جهة وعلى ثقافة عامة متينة عميقة من جهة أخرى . فقد ضربت لك الامثال
بعلوم طبيعية يتصل بعضها ببعض ويحتاج بعضها الى بعض دون أن يكون بعضها
من بعض ، فالطبيعة محتاجة الى الرياضة دون أن تكون الرياضة فصلا من فصول
الطبيعة أو الطبيعة فصلا من فصول الرياضة وهنا يظهر الفرق بين الأدب وتاريخ
الادب . فالادب ، آثار الكلام كما قدمنا ، والاديب الذى يعنى بالأدب ، من حيث هو
أدب يستطيع ألا يتجاوز هذا الكلام الجيد نظما كان أو نثرا ، ولكن مؤرخ الأدب
لا يستطيع أن يكتفى بآثار الكلام ولا بهذه العلوم والفنون التى تتصل بآثار الكلام
اتصالا شديداً لنمكننا من فهمه وتدوقه وإنما هو مضطر الى أن يتجاوز هذا الانسان
من حيث هو حيوان ناطق يجب أن يعرب عما فى نفسه بصورة كلامية فنية . فهو
مضطر الى أن يدرس تاريخ العقل الأنسانى ، وهو مضطر الى أن يدرس تاريخ
الشعور . ولتعد الى التبسط فنقول أن مؤرخ الآداب مضطر الى أن يلم بتاريخ العلوم
والفلسفة والفنون الجميلة وتاريخ الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أيضاً ألاما
يختلف أيجازاً وأطناباً ويتفاوت أجمالاً وتفصيلاً باختلاف ما لهذه الاشياء كلها من
تأثير فى الشعر والنثر أو تأثر بهما . ومن هنا لا يكتفى مؤرخ الآداب اليونانية بما
قدمنا بل هو يدرس تاريخ الفلسفة اليونانية ويدرس تاريخ النظم السياسية اليونانية
على اختلافها ، ويدرس تاريخ الحياة الاقتصادية اليونانية ولا تغفل أنا نسرف أو
نفلو ولكنك لن تفهم قصص ارستوفان المضحكة ، بل لن تفهم منها شيئاً الا اذا
ألمت الاما ، واضحا بكل هذه الأسماء من الحياة اللاتينية فى القرن الخامس قبل
المسيح . وقل مثل هذا فى أى عصر من عصور الادب وفى أى أمة من الأمم القديمة
أو الحديثة التى كان لها أدب . ولأضرب لك مثلاً هريراً آخر غير الذى قدمته لك :
فهل تزعم أنك تستطيع أن تفهم همزية أبى نواس : دع عنك لوى فأت اللوم

اغراء ... دون أن تعرف النظام خاصة والمعتزلة عامة وما كان لهم من مذهب وقوة أيام أبي نواس؟ وكيف تستطيع أن تفهم قوله :

قل لمن يدعى في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

إذا لم تعرف أنه يريد النظام فلماذا عرفت أنه يريد النظام فانت في حاجة الى أن تعرف من النظام . ولم عرض به أبو نواس؟ فسرى أن النظام كان من المعتزلة الذين يقولون أن صاحب الكبيرة مخلد في النار ، وأذا كان شرب الخمر كبيرة فصاحبها مخلد في النار ، وإذا فانت في فلسفة النظام وأنت متمق في فلسفة المعتزلة ، وأنت مضطر الى ذلك اضطراراً ، مضطر الى أن تدرس التوحيد واختلاف أهل السنة والمعتزلة فيه لتفهم خيرية من خريئت أبي نواس .

تاريخ الآداب اذن لا يكتب في الآداب وإنما هو يؤرخ معها كل شيء . وأى خرابة في هذا ، فهل يكتب تاريخ الحياة السياسية بالحياة السياسية؟ أليس هو مضطراً الى أن يؤرخ الادب والعلم والفلسفة والاقتصاد والفنون ليعينك على أن تفهم هذه الحياة السياسية ؟ وهل يستطيع أن يفعل غير هذا ؟ ومتى كانت حياة الانسان مقسمة الى هذه الاقسام المنفصلة التي يستطيع بعضها أن يستغنى عن بعض استغناء تاماً ؟ يدرس مؤرخ الآداب تاريخ السياسة والاقتصاد كما يدرس مؤرخ الاقتصاد والسياسة تاريخ الآداب . وكل ما بينهما من الفرق هو أن مؤرخ الحياة السياسية يدرس هذه الحياة لنفسها ويدرس الاشياء الاخرى من حيث هي مكملات لبحثه . وكذلك مؤرخ الآداب يدرس الحياة الادبية لنفسها ويكمل بالحياة السياسية من حيث هي مكملات لدرس الحياة الادبية

فقد ظهر لك اذن أن بين الأدب وتاريخ الأدب صلة ما بين الغاص والعلم . فالأدب مأثور الكلام ولكن تاريخ الأدب يتناول مأثور الكلام هذا ويتناول

اليه أشياء أخرى لا سبيل الى فهم هذا الكلام ولا الى تذوقه الا اذا فهمت وعرف تأثيرها فيه وتأثيرها به

وقد نستطيع أن نوجز هذا كله فنقول : ان الادب في جوهره انما هو آثار الكلام نظماً وثرأ وأن هذا الكلام المأثور لا يستطيع أن ينهض الاديب بفهمه وتذوقه الا اذا اعتمد على ثقافة عامة قوية وعلى طائفة من العلوم الاضافية لا بد منها بيننا تاريخ الأدب يعنى قبل كل شيء بهذا الكلام المأثور وما يتصل به ولكنه في الوقت نفسه مضطرا الى أن يوسع ميدان بحثه ويتناول أشياء قد لا يستطيع أن يتناولها من يعنى بالادب من حيث هو أدب في تفصيل وأسماء . وأنت اذا سألت عن هذا التاريخ الادبي ما قيمته وما نفعه رأيت أننا ينبغي أن ننظر منه أربى لا بد منها : أحدهما تاريخي صرف فهو يبيننا بالادب وما اختلف عليه من أطوار وأعمال فيه من مؤثرات متباينة بتيابن المصور والبيئات . والثاني يتجاوز التاريخ بعض التجاوز ويهون على طلاب الادب درس الادب والتعمق فيه دون أن يضعفوا من وقتهم الشيء الكثير في تفصيل أشياء لا بد لهم من خلاصاتها دون أن يتعمقوا فيها ولا سيما اذا كانوا لا يريدون أن يتخصصوا في الادب ويتخذوه لهم صناعة . فالتاريخ الادبي يريح الطلاب وعامة المستنيرين من قراءة اشارات ابن سينا وشافيه وما ترجم لارسطا ليس وما عرف من أموز الهند ليفهموا شعر أبي العلاء و يريحهم من هذا كله لانه يضع لهم خلاصات هذه الاشياء ويبين لهم باغ تأثيرها في تكوين الفلسفة الملامية والادب الملائى . فان كانوا من عامة المستنيرين اكتفوا بما يقرأون وقنعوا بما يفهمون ؛ وان كانوا من الذين يريدون الدرس والتخصص اتخذوا هذه الخلاصات التي يقدمها اليهم تاريخ الآداب وسيلة الى بحث جديد ينهضون به هم أنفسهم . فناريخ الآداب على قيمته التاريخية الصرفة نافع لعامة المستنيرين لانه يريحهم ويقدم

اليهم ما يحتاجون اليه ، نافع للطلاب لانه يبعث فيهم الشوق الى البحث والدرس
ويملمهم كيف يبحثون ويدرسون

(٥) الصلة بين الادب وتاريخه

على اى أعترف بأن تاريخ الآداب لا يستطيع أن يستقل ولا أن يكون
علماً منفصلاً قائماً بنفسه بينه وبين الحياة الادبية من البعد مثل ما بين التاريخ
السياسى والحياة السياسية . فانا أفهم حق الفهم أن الثورة الفرنسية شئ . وتاريخ
هذه الثورة شئ آخر وأفهم حق الفهم أن الحركة البروتستانتية شئ . وتاريخها شئ
آخر . ولا أستطيع أن أعد تاريخ الثورة الفرنسية ثورة ولا تاريخ الحركة البروتستانتية
حركة بروتستانتية . بل أفهم حق الفهم أن يضع تاريخ الثورة ويتقنه أشد الناس
بغضاً للثورة وأن يضع تاريخ الحركة البروتستانتية ويتقنه أشد الناس انصرافاً عن
البروتستانتية . ولكن الامر فى تاريخ الادب ليس على هذا النحو ، فأنت توافقنى
على أن من المستحيل أن يؤرخ الآداب غير الاديب كما أرخ الثورة غير الثائر
وكا يستطيع الملحدون أن يؤرخوا الديانات . ذلك لان تاريخ الادب لا يستطيع أن
يعتمد على مناهج البحث العلمى الخالص وحدها وانما هو مضطر معها الى اللجوء ،
هو مضطر معها الى هذه الملكات الشخصية الفردية التى يجتهد العالم فى أن يتحلل
منها فتاريخ الادب اذن أدب فى نفسه من جهة لانه يتأثر بما يتأثر به . أو ثور الكلام
من اللجوء وهذه المؤثرات الفنية المختلفة ، وتاريخ الآداب لا يستطيع أن يكون علماً
كالعلوم الطبيعية والرياضية لانه متأثر بهذه الشخصية ، لانه لا يستطيع أن يكون
بجناً « موضوعياً » (Objectif) كما يقول أصحاب العلم وانما هو بحث « ذاتى »
(Subjectif) من وجوه كثيرة . هو اذن شئ وسط بين العلم الخالص والآداب
الخالص : فيه موضوعية العلم . وفيه ذاتية الادب

(٦) الأدب الانشائي والأدب الوصفي

وهنا أعود الى ما قلته في غير هذا الموضع من أن الادب أدبان : أحدهما أدب انشائي ، والآخر أدب وصفي . فأما الادب الانشائي فهو هذا الكلام نظماً ونثراً ، هو هذه القصيدة التي ينشدها الشاعر والرسالة التي ينشئها الكاتب . هو هذه الآثار التي يحدتها صاحبها لا يريد بها الا الجمال الفني في نفسه ، لا يريد بها الا أن يصف شعوراً وجدّه أو احساساً أحسه أو خاطراً خطر في لفظ يلائمه رقة وليناً وعذوبة أو روعة وعنفاً وخشونة ، هو هذه الآثار التي تصدر عن صاحبها كما يصدر التفريد عن الطائر الفرد وكما ينبعث العرف من الزهرة الارجة وكما ينبعث الضوء من الشمس المضيئة ، هو هذه الآثار الطبيعية التي تمثل نحاءاً من انحاء الحياة الانسانية هو هذا النحو الفني حين يتخذ طريق الكلام ، مثله كمثل التصوير والفناء وغيرهما من هذه الفنون التي تمثل ناحية الجمال في نفوسنا ، هذا الادب الانشائي هو الادب حقاً ، هو الادب بمعنى الكلمة الصحيح ، هو الادب الذي ينخل الى شعر ونثر والذي ينتجه الكتاب والشعراء لا لأنهم يريدون أن ينتجوه بل لأنهم مضطرون الى انتاجه اضطراراً في أول الامر بحكم هذه الملكات الفنية التي فطرم الله عليها . وهذا الادب الانشائي خاضع لكل ما تخضع له الآثار الفنية من تأثير بالبيئة والجماعة والزمان وما الى ذلك من المؤثرات الاخرى ومن تأثير في هذه المؤثرات أيضاً . هو مرآة لنفس صاحبه وهو مرآة لمصره ويشته كلما عظم حظه من الجودة والاثان وهو يحكم هذا متغير متطور قابل للتجديد واذن فستطيع أن تفهم في سهولة أن يكون فيه قديم وجديد ؛ وأن يكون بين أصحابه أنصار القديم وأنصار الجديد . يأتي ذلك من أنه متصل بمزاج الاديب أو من أنه مظهر لمزاج الاديب

ونحن نعلم أن الناس كانوا وسيطلون أبداً منقسمين في حياتهم وشعورهم الى محافظين ومتطرفين ومتدابين ؛ أولئك يقدرون القدماء وهؤلاء يجحدون والآخرون يتوسطون بين أولئك وهؤلاء . وهذا الادب متفاوت بطبعه في الحظ من الجود والرداءة وفي الحظ من الاتصال بنفس صاحبه والبعد عنها : هذا الشاعر صادق قوى الشخصية قليل الحقل برضا الناس عنه أو سخطهم عليه ، فشعره خليق أن يكون قطعة من نفسه . وهذا الشاعر يحب لارضاء الناس كاره لسخطهم حريص على أن يفتي فيهم لا على أن يفتوا فيه فشعره يمثل لنا الناس أكثر مما يمثله هو ، أو قل شعره يمثل الناس ولا يمثل منه هو الا هذه الناحية التي أشرنا اليها ، فأما عواطفه الخاصة وآراؤه الخاصة فلا تكاد تظهر فيه . وعلى هذا النحو ينحصر الادب الانشائي لكل هذه المؤثرات التي أشرنا اليها ولؤثرات أخرى لا نستطيع الآن أن نلم بها

وهنا يظهر الادب الثاني أو ما سميناه بالادب الوصفي . هذا الادب الوصفي لا يتناول الاشياء من حيث هي ، لا يتناول الطبيعة وجعلها ، لا يتناول العاطفة وحرارتها ؟ لا يتناول الرضا ولا السخط ، لا يتناول الفرح ولا الحزن وانما يتناول الادب الانشائي الذي يمثل هذه الاشياء تمثيلاً مباشراً (كما يقولون) وهو يتناول هذا الادب الانشائي مفسراً حيناً ومحللاً حيناً ومؤرخاً حيناً آخر . وهو يتناول هذا الادب الانشائي بما اتفق الناس على أن يسموه تقدماً . فأما الادب الانشائي فهو (كما قدمنا) الادب حقاً . وأما الادب الوصفي فهو ما اتفق المحدثون على أن يسموه تاريخ الآداب وبينما الادب الانشائي فن كله يفسده العلم أو يكاد يفسده ان دخل فيه نرى الادب الوصفي يحاول أن يكون علماً كله ولكنه لا يوفق فيضطر عند المعتدلين أن يكون مزاجاً حسناً من العلم والفن أو قل من البحث والدقيق . ويفسد عند المتطرفين فساداً لا غناء فيه . هذا الادب الوصفي ليس حديثاً ولا ينبغي أن ننهم

أنه أثر من آثار هذا العصر أو مظهر من مظاهر هذه النهضة الحديثة وإنما هو قديم في كل الأمم التي كان لها أدب انشائي وحظ قوى من الحضارة . وليس معنى هذا أن العصر الحديث لم يؤثر فيه فقد أثر العصر الحديث في كل شيء وفي هذا الأدب الوصفي بنوع خاص : جده في الآداب الأجنبية وهو يحاول أن يجدده عندنا الآن إنما نريد أن نقول أن الصلة بين الأدب الوصفي والأدب الانشائي تشبه أن تكون كالصلة بين الفنون الطبيعية والرياضية وعلومها . فقد عرف الناس الفنون الطبيعية والرياضية وانتفعوا بها قبل أن يعرفوا علوم الرياضة والطبيعة ، ففسحوا الأبعاد ورفعوا الانتقال وحولوا الأجسام من هيئة إلى هيئة ومن صورة إلى صورة واهتدوا بالنجوم قبل أن يعرفوا أو يحققوا النظريات التي تعتمد عليها كل هذه الفنون ، بل هناك أم عرفت الفنون ولم توقفها حياتها العقلية إلى معرفة العلوم . والامر في الأدب انشائية ووصفية كالامر بين هذه الفنون والعلوم ، فقد أنشأ الشعراء والكتاب ما أنشأوا من الشعر والنثر في غير تكلف ولا عناء بل في غير ارادة أول الامر كما يتفنى الطائر وتنتأرجح الزهرة ؛ ثم كان الرقي العقلي وكان التفكير ونشأ من هذا وذاك في أمر هذه الفنون الادبية مثل ما نشأ في أمر تلك الفنون الرياضية والطبيعية . حاول العقل الانساني أن يستخلص من هذه الفنون الادبية أصولها وقواعدها وأن يصوغ نظرياتها وأن يصبها في هذا القالب العلمي التعليلي مما . وفي الحق أنك اذا نظرت في الأدب اليوناني مثلاً فسترى أن الأدب اليوناني قد كان فنا كله أول الامر حتى اذا كان القرن الرابع أخذ علماء الاسكندرية وأثينا يجمعون ويرتبون ويستنبطون النظريات ويضعون القواعد والاصول للنقد والبيان . وكذلك فعل الرومان . أنشأوا ثم وصفوا ورتبوا . وكذلك فعل العرب أنفسهم : أنشأ الجاهليون والاسلاميون ، وما كاد العصر المباسي يظل العرب حتى أخذوا يصفون أحدهم ويرتبونه ويستنبطون له

الاصول والنظريات . وأى شيء تقرأ فى الجاحظ والمبرد وابن قتيبة وابن سلام الا هذا الأدب الوصى ؟ فلم يكن الجاحظ وأصحابه أدباء منشئين وانما كانوا أدباء واصفين . كانوا من الشعراء والكتاب كما يكون صاحب الرياضة من المساح وصاحب الطبيعة من رافع الاثقال .

فليس تاريخ الأدب حديثاً اذن وليس هو علماً منكلفاً ، وانما هو قديم وهو طبيعى أيضاً . وكل ما فى الامر أنه كغيره من العلوم والفنون متصل بالزمان والمكان والبيئة والجماعة ، متأثر بكل تلك المؤثرات التى تؤثر فى الحياة الانسانية كلها ، واذن فهو يتغير ويتطور ويتقدم ويتأخر ويرقى وينحط . واذن فتاريخ الأدب الذى نريد أن نستحدثه الآن ليس انشاء ولا اختراعاً ، وانما هو تجديد واصلاح لما ترك القدماء لا أكثر ولا أقل . فعلى أى قاعدة أو على أى منهج نريد أن نأخذ فى هذا التجديد والاصلاح ؟

(٧) مقاييس التاريخ الأدبى

١ - المقياس السياسى

أما ان أردنا أن نذهب مذهب شيوخ الادب فى مصر ونحنو نحو هذا الادب الرسمى المأوف فى المدارس العالية والثانوية ، فالامر يسير كل اليسر . وأى شيء أسير من أن نسلك هذه الطريقة المعبدة التى استحدثت منذ حين فتن بها الناس وخيل اليهم أنها ستغير الادب كله وأنها ستضمن لهذا الجيل شرف الاختراع والابتكار فى العلم ؛ وهذه الطريق هى النظر الى الآداب من حيث المصور التى ظهرت فيها ، وتقسيمها من هذه الناحية الى آداب جاهلية ، وآداب اسلامية ، وآداب عباسية ، وآداب نشأت فى عصر الانحطاط ، ثم آداب نشأت فى هذا العصر الحديث .

ثم يقف الباحث عند كل عصر من هذه النصوص وقفة تطول إن كان يريد أن يضع كتاباً طويلاً ، وتقصّر إن كان يريد أن يضع كتاباً قصيراً . وهو في هذه الوقفة يحاول أن يحيط بما ظهر في هذا العصر من أنواع الأدب وفنونه : فكلمة عن الشعر وأخرى عن النثر وثالثة عن الأمثال ورابعة عن الخطابة وخامسة عن العلم وهلم جرا . حتى إذا فرغ من هذه الملاحظات العامة تناول الشعراء والخطباء والكتّاب والعلماء قلائهم أو أكثرهم ، فترجم لهم في إيجاز مختزل ترجمتهم اختزالاً من كتاب الأغاني أو من كتاب الثعالب أو من كتاب ابن خلكان أو من كتب الطبقات على اختلافها . وهو إن كان من أصحاب القديم متكلف للسجع والزواج ، وإن كان من أصحاب الحديث مجتهد في الأعراب يحاول أن يسبق على ما يكتب لوّاً فرنسياً أو انجليزياً أو ألمانياً . وعلى هذا النحو يتم له تاريخ الآداب ، ويخيل إليه أنه قد استحدث علماً جديداً وأحاط بالأدب كله وكفى قراءه عناء البحث والدرس . ويخيل إلى قراءه وإلى طلاب العلم منهم بنوع خاص أنهم إذا قرأوا هذا الكتاب واستوعبوه فقد قرأوا الأدب كله وحفظوه . وماذا ينقصهم وقد درسوا الأدب في جاهليته وفي إسلامه وفي عبوره الراقية والمنحطة ، وحفظوا أسماء الشعراء والكتّاب والخطباء ، واستنظروا لكل واحد منهم آياتاً من الشعر أو قطعة من النثر ! وأي علم بالأدب يعدل هذا العلم ؟ وأي حاجة بمن حصل هذا المقدار من العلم إلى أن يبحث أو يستريد ؟ يقنع المؤلف بأنه عالم ، ويقنع الطالب بأنه محصل ، ويظل الأدب مجهولاً مقبوراً في بطون الكتب والسفار .

نحن لا نحب هذه الطريق ولا نريد أن نسلكها بل نحن إنما نعلم ما نعلم في الجامعة ، ونكتب ما نكتب في الرسائل والمصحف ، لنحو آثار هذه الطريق ونطمس أعلامها ونعدّ مكانها طريقاً أخرى أقوم وأوضح وأهدى إلى الحق .

ونحن نكره هذه الطريق لأمرين : أحدهما أنها تتخذ الحياة السياسية وحدها مقياساً للحياة الادبية : فالادب راق خصب اذا ارتقت الحياة السياسية وأزهرت ، وهو منحط جدد اذا انحطت الحياة السياسية وعقمت . وآية ذلك أن الأدب العربي كان راقياً أيام بنى أمية وصدر العصر العباسي ، لان الحياة السياسية في هذا العصر كانت فيها يظهر راقية ، فقد تمت الفتوح للعرب وسيطروا على جزء ضخم من العالم القديم ، فأزالوا دولة الفرس وهابهم يونان القسطنطينية . حتى اذا أخذ السلطان العربي في الضعف وأخذ السلطان الاعرجي في القوة أخذ الادب في الضعف والانحلال ، فاذا تمت الغلبة للترك قد عفى الادب العربي أو كاد ، وهو يظل في ذبوله وجوده حتى يأتي محمد على الى مصر وفي يده عصا سحرية يضرب بها الأدب فينتعش ويرمر وتمتد أغصانه النضرة فتظل الشرق العربي كله .

ولكن الذين يذهبون هذا المذهب يجهلون أن الحياة السياسية العربية ليست كما يظن اليهم قوة وضعفاً . فليس من المحقق مطلقاً أن حياة العرب السياسية أيام بنى أمية كانت عراً كلها ، وربما كان من المحقق أنها لم تغل من ذل وخنوع . وربما كان من المحقق أن خلفاء بنى أمية قد أذعنوا من بعض الوجوه لتياسة قسطنطينية . وليس من المحقق مطلقاً أن حياة بنى أمية كانت حياة أمن ودعة وطناً نينة طوال دولتهم ، بل ربما كان من المحقق أنها كانت حياة اضطراب وخوف وهلع في أكثر الاوقات . واذا لم يكن محققاً أن الحياة السياسية الاموية قد كانت حياة عز في الخارج وأمن في الداخل فليست هي بالحياة السياسية الراقية . وليس من المحقق اذن أن رقيها قد استتبع رقى الحياة الادبية ، وانما المقول أن يكون اضطرابها وفسادها سبباً في اضطراب الحياة الادبية وفسادها . ومع ذلك فقد كانت الحياة الادبية راقية من غير شك أيام بنى أمية . وقل في العصر العباسي مثل هذا :

فليس من المحقق أن رقى الأدب وانحطاطه قد تبع رقى السياسة وانحطاطها . ومن الجهل المنكر أن يقول قائل إن الأدب كان منحطاً في القرن الرابع ، كما أن من المكابرة الفاحشة أن يقول قائل إن السياسة كانت راقية في هذا القرن .

وليس معنى هذا أننا ننكر الصلة بين الأدب والسياسة ، إنما نريد ألا نسرف في أمر هذه الصلة حتى تصبح السياسة مقياساً للأدب ، ونريد ألا نأخذ السياسة على علاتها كما نأخذ الأدب على علاته ، وإنما الاحتياط محتموم في هذا ، فقد يكون الرقى السياسي مصدر الرقى الأدبي ، وقد يكون الانحطاط السياسي مصدر الرقى الأدبي أيضاً . والقرن الرابع الهجري دليل واضح على أن الصلة بين الأدب والسياسة قد تكون صلة عكسية في كثير من الأحيان ، فبرقى الأدب على حساب السياسة المنعقدة . أليس من المقول إذا انقسمت دولة ضخمة كال الدولة العربية ونجم في أطرافها للملوك والأمراء والثائرون أن يقع بين هؤلاء التنافس ، وأن ينشأ من هذا التنافس تشجيع الشعراء والكتاب والمعلماء ، وأن ينشأ من هذا التشجيع جدّ وكد ، ثم توفيق إلى الاجادة وظفر بها ؟ هذا هو الذي كان إبان القرن الرابع الاسلامي . وكان شيء مثله إبان النهضة الحديثة في إيطاليا نشأ من تنافس المدن الإيطالية . وكان شيء مثله في بلاد اليونان إبان القوة اليونانية في القرن الخامس نشأ من تنافس المدن اليونانية في بلاد اليونان الحقيقية من جهة وفي المستعمرات اليونانية الإيطالية من جهة أخرى . ومع ذلك فقد يكون الرقى السياسي سبيلاً إلى الرقى الأدبي . فليس من شك في أن السياسة العربية كانت قوية مزهرة أبلم الرشيد والمأمون وكانت الحياة الأدبية كذلك راقية مزهرة . وكان سلطان أغسطس قويا شديداً البأس ، فأثر ذلك في الأدب اللاتيني . وكان سلطان لويس الرابع هشيراً قوياً وكان قصره مترفاً ، فأثر ذلك في رقى الأدب الفرنسي إبان القرن السابع عشر .

فأنت ترى أن الحياة السياسية لا تصلح مطلقاً لأن تكون مقياساً للحياة الأدبية . وإنما السياسة كغيرها من المؤثرات ، كالاقتصاد ، كالحياة الاجتماعية ، كالعلم ، كالفلسفة ، تبعث النشاط في الأدب حيناً وتضطره إلى الخمول والجود حيناً آخر . فلا ينبغي أن يتخذ واحد من هذه الأشياء مقياساً للحياة الأدبية كما لا ينبغي أن يتخذ الأدب نفسه مقياساً لواحد من هذه الأشياء ، إنما ينبغي أن يدرس الأدب لنفسه وفق نفسه من حيث هو ظاهرة ، بما تكن متأثرة بالظواهر الأخرى ومؤثرة فيها فهي على ذلك ظاهرة مستقلة يمكن أن تؤخذ من حيث هي وتحدد لها عصورها الأدبية الخاصة . فهذا أحد الأمرين اللذين يبغيضنا في هذه الطريق الرسمية .

والأمر الآخر شر من هذا الأمر وأقبح منه أثراً ، وهو أن هذا المذهب الرمى قد يكون طويلاً وقد يكون عريضاً ولكنه يرى من العمق . هو سطحي كما يقولون . هو قائم على الكذب والتضليل من جهة ، وعلى الغفلة والانخداع من جهة أخرى . هو يجئ إلى صاحبه أنه قد أحاط بالأدب والآداب مع أنه لم يحيط من الأدب والآداب بشيء ، إنما عرف جملاً وصيفاً وحفظ ألفاظاً وأسماء . وآية ذلك أن هذا العلم الجديد الرمى الذي يسمونه تاريخ الآداب العربية لم يكشف للناس عن شيء جديد في أمر هؤلاء الشعراء الجاهليين أو الإسلاميين أو العباسيين ، وإنما ظل هؤلاء الشعراء كما كانوا ، أستغفر الله ! بل خفيت شخصياتهم واضمحلت بعض الأضمحلال ، لأن التاريخ الأدبي الجديد لم يأخذ من هذه الشخصيات شيئاً قليلاً اعتطفه من الكتب اقتطافاً واكتفى به ، وحمل قراءه على أن يكتفوا به أيضاً . وما أشك في أن جمهرة المتأربين الآن لا تعرف من امرى القيس والفرزدق وأبي نواس والبحرئى شيئاً يذكر بالقياس إلى ما كان يعرفه المتأدون في القرن الخامس أو السادس فضلاً عن القرن الرابع أو الثالث . فهذا التاريخ لم يرق حفظنا من العلم

بالادب العربي وإنما أضعفه وعماه وأتى عليه أوكاد . هو علم صوري الألفبائية
كعلوم البلاغة حين انتهت الى ما انتهت اليه في كتاب التلخيص أو في هذا
الكتاب الذي يدرس في المدارس الثانوية . كان القدماء يعرفون التشبيه ،
والاستعارة ، والحجاز ، والفصل والوصل ، والقصر ، والجناس . كانوا يعرفون هذا كله
معرفة علمية وفنية متصلة بالادب اتصالاً قوياً . ولكن الرغبة في الاختصار والابحاز
والتعميم واستيعاب النظريات حملت طائفة من العلماء على أن يبسطوا ويخففوا ، حتى
أصبحت هذه الاشياء كلها تعريفات يمكن أن تحفظ وتستظهر ، وبخيل الى حافظها
وهو يستظهرها أنه قد أحاط بالملم كله . وأمر التاريخ الادبي الآن كأمر هذه
الفنون البليانية . لم يتكلف الباحث درس حياة ابرئ القيس وقراءة ديوانه والجد
في فهمه وهو يعلم أن اسمه حندج بن حجر ، وأن أباه كان ملكاً قتلته بنو أسد ، وأنه
ذهب الى قسطنطينية ، وأنه صاحب « قفا نيك . . . » و « ألا انم صباحاً أيها الطلل
البالي . . . » ولكن ما « قفا نيك . . . » هذه ؟ وما « ألا انم صباحاً . . . » ؟
ما موضوعهما ؟ ما أسلوبهما ؟ ما قيمتهما الفنية ؟ ما مكاتهما من الشعر المعاصر لها
ما مكاتهما من الشعر الذي جاء بعدها ؟ ما الصلة بينهما وبين نفس الشاعر ؟
ما الصلة بينهما وبين نفس الناس الذين قيلتا بينهم ؟ كل هذه مسائل لا تخطر
للباحث على بال ، وهي لا تخطر للقارئ بل ربما ضاق القارئ بك ذرعاً اذا لغته
الى هذه المسائل كلها أو بعضها لأنك تقلقه وترهجه وتشق عليه وتحاول أن تدبره
عن هذا الكسل الذي اطمأن اليه اطمئناناً .

هذا النحو من البحث السطحي شرٌّ لأنّه قاصر ولأنّه عقيم ولأنّه مرغّب
في الكسل مثبط لهم حاث على الخمول ولأنّه بسبب انحصاط الحياة الادبية حقاً .
ثم هو شر من ناحية أخرى ليست أقل قيمة من كل ما قدمنا . فهو يأخذ

الأدب العربي على أنه وحدة مستقلة لا تنقسم الا باقسام العصور . ولكن أكان
الادب العربي كذلك ؟ أو بعبارة أدق : أكان الأدب العربي وحدة غير متجزئة
طوال حياته ؟ كلا ! لم يكن كذلك الاقرنين على أكثر تقدير ، ولعله لم يكن كذلك
قرنين كاملين . فليس هناك شك في أن هذه البلاد الكثيرة التي افتتحها المسلمون
لم تخضع للسلطة المركزية العربية خضوعاً تاماً متصلاً يفنى شخصيتها في شخصية
العرب ، وإنما أخذت تسترد شخصيتها شيئاً فشيئاً بهيود الفتح . وما كاد القرن الرابع
يظل المسلمين حتى أخذت هذه الشخصيات تظهر وتبرز في الأدب والعلم والاقتصاد
والسياسة ، والدين أيضاً . واذن فقد ظهرت الآداب القومية في مصر وفي سوريا
وفي بلاد الفرنس وفي بلاد الأندلس . ومن الإنم العلى أن يتخذ أدب دمشق
وبغداد مقياساً لهذه الآداب كلها ، فقد كان الأدب منحطاً في بغداد حين كان
مزهراً في القاهرة وقرطبة . وكان الأدب منحطاً في القاهرة وقرطبة وحلب حين
كان مزهراً في بغداد أو في دمشق . بل كان الأدب منحطاً في دمشق حين كان
مزهراً في مكة والمدينة . وكان منحطاً في بغداد حين كان مزهراً في البصرة والكوفة .
واذن فالتخاذ السياسة مقياساً للحياة الأدبية خطأ من هذه الناحية ايضاً . واذن فمن
الإنم والجمل أن تتخذ بغداد مركزاً أدبياً للمسلمين في جميع أوقات الخلافة العباسية .
لأنها كانت مركزاً للخلافة . وماذا تصنع بكل هذه الشخصيات الادبية التي
تمثل في مصر والاندلس وفي سوريا والفرنس بل في صقلية وافريقية الشمالية ؟
لا تصنع بها شيئاً ، لأنك لا تعرف منها شيئاً . فجهلها لأنك لم تحاول أن تدرسها ولا أن
تدرس بثباتها المختلفة ، وإنما اكتفيت بدروس الحواضر الاسلامية الكبرى ، متأثراً
في ذلك بهذا المذهب الرسمي القيم منهج اتخاذ السياسة مقياساً للأدب . فلنعلم
اذن عن هذا المذهب ولنتلمس لنا منهجاً آخر .

ب — المقياس العلمى

هناك مذهب فريق من النقاد ومؤرخى الآداب فى فرنسا ظهروا إبان القرن الماضى . وهم يتفقون فيما بينهم ويختلفون : يتفقون فى أنهم يريدون أن يجهلوا تاريخ الأدب علماً كغيره من العلوم الطبيعية ؛ ويختلفون فى الطريق التى يسلكونها الى هذا الغرض . فأما أولهم وهو سانت بوف (Sainte-Beuve) فيريد أن يستنبط قوانين هذا العلم الجديد من درس شخصيات الكتّاب والشعراء درساً نفسياً عضوياً (ان صرح هذا التعبير) ، ومن ترتيب هذه الشخصيات فيما بينها ، على نحو ما يصنع علماء النبات فى ترتيب الفصائل النباتية المختلفة . فهو مقتنع بأن لنفسية الكتّاب أو الشاعر وزاجه المعنوى والمادى الأثر الموفور فيها ينتج من الآليات الأدبية البيانية ، وأذن فدرس هذه النفسية وهذا المزاج أمر لا بد منه . وهو مقتنع بأن هذه النفسيات وهذه الأمزجة مما تختلف فلا بد من أن يكون بينها تشابه ما ، وإلا فما استطاع الكتّاب والشعراء أن يتفقوا فى العناية بفن من الفن أو فن من الشعر . فأنتم إذن تستطيع أن تدرس شخصيات هؤلاء الكتّاب والشعراء ، وأن تستنبط من هذا الدرس ما يميزون به فيما بينهم من هذه الناحية وهو الذى يكون شخصياتهم ويحددها ، وما يشتركون فيه من ناحية أخرى وهو الذى تعتمد عليه فى استخلاص قانونك العلمى الأدبى ، كما يستخلص العلماء قوانينهم العلمية الصرفة .

وأما ثانيهم وهو تين (Taine) فيمضى الى أبعد مما مضى سانت بوف ، فهو لا يعتمد مثله اعتماداً قوياً على هذه الشخصيات الفردية ، ولا يكاد يعتمد بها الا فى احتياط وتردد ، ذلك لأن القوانين العلمية عامة ، فيجب أن تعتمد على

أشياء عامة . وما شخصية الكاتب أو الشاعر في نفسها ؟ ومن أين جاءت ؟ أنظن أن الكاتب قد أحدث نفسه أم تظنه قد ابتكر آثاره الفنية ابتكاراً ؟ وأى شيء في العالم يمكن أن يتكرر ابتكاراً ؟ أليس كل شيء في حقيقة الامر أثراً لعله قد أحدثته وحده لأثر سيحدث عنه ؟ وأى فرق في ذلك بين العالم المعنوي والعالم المادي ؟ واذن فلا ينبغي أن تلتبس الكاتب أو الشاعر عند الكاتب أو الشاعر نفسه ، وإنما ينبغي أن تلتسهما في هذه المؤثرات التي أحدهما والتي يخضع لها كل شيء انساني .

الفرد ، ما هو ؟ هو أثر من آثار الامة التي نشأ فيها ، أو قل من آثار الجنس الذي نشأ منه : فيه أخلاقه وعاداته وملسكاته وسمياته المختلفة . وهذه الاخلاق والعادات والملسكات والمميزات ما هي ؟ هي أثر لهذين المؤثرين العظيمين الذين يخضع لهما كل شيء في هذه الدنيا : المكاتب وما يتصل به من حاله الاقليمية والجغرافية وما الى ذلك ، والزمان وما يستتبع من هذه الاحداث المختلفة سياسية كانت أو اقتصادية أو علمية أو دينية ، هذه الاحداث التي تخضع كل شيء للتطور والانتقال . الكاتب أو الشاعر اذن أثر من آثار الجنس والبيئة والزمان ، فينبغي أن يلتبس من هذه المؤثرات وينبغي أن يكون الغرض الصحيح من درس الأدب والبحث عن تاريخه انما هو تحقيق هذه المؤثرات التي أحدثت الكاتب أو الشاعر وأرغته على أن يصدر ما كتب أو نظم من الآثار .

وأما الثالث وهو بروتيريير (Brunetiere) فقد مضى في هذه الطريق الى أبعد مما مضى صاحبه ، ولم يحاول أقل من أن يخضع فنون الأدب وأنواعه لنظريات التشو والارتقاء على مذهب أصحاب التطور من أنصار دروين . ولم لا ؟ وإذا كان الكائن الحي خاضعاً بطبيعته لقوانين التشو والارتقاء أو لقوانين التطور ، وكان

الأدب أثرًا من آثار الانسان الذى هو كائن حى ، فلا بد من أن يخضع مثله لهذه القوانين . وأنت اذا فكرت فى أمر فنّ من فنون الأدب فسترى أنه ينشأ ويتطور ويتحوّل من حال الى حال ، ويمضى فى هذا التطور والتحوّل حتى يشتد البعد بين أصله وفرعه ، على نفس النحو الذى تطور به الانسان وانتهى اليه من أصله الاول . وعلى غير هذا النحو لا سبيل الى فهم الأدب حقًا . واذا فليس شأن الكاتب أو الشاعر فى نفسه عظيمًا ، وانما الشأن شأن هذه الفنون الأدبية التى يعالجها الكتاب والشعراء : كيف نشأت ومن أين نشأت ، وكيف تطورت ، والى أين تطورت . ونخذ مثلاً لذلك الشعر التمثيلى : أنظر اليه كيف نشأ عند اليونان ومن أين نشأ ، وما هذه الاسباب الدينية والسياسية والأدبية والاجتماعية التى حملت فى انشائه . ثم انظر اليه كيف تطور وارتقى حتى بعد الأمد جدًّا بين آثار سوفوكل وأوربييد وارسطوفان وما كان يأتيه أول الأمر المتهنئون باعيادها كوس . ثم انظر اليه كيف جرى بالأطوار المختلفة المتباعدة حتى وصل الى ما وصل اليه فى القرن السابع عشر فى فرنسا ، مجتهدًا دائمًا فى أن تكون حياته ملائمة للبيئة التى يعيش فيها . ثم انظر اليه كيف يمضى فى تطوره هذا ، حتى اذا كان القرن التاسع عشر ظهر أنه لا يستطيع أن يلائم البيئة التى يعيش فيها فأدركه من التطور ما أدركه فأماته أو كاد يميتها واعتمدت الملاعب على النثر أكثر من اعتمادها على الشعر ، واجتهد ما بقى من التمثيل الشعرى نفسه فى أن يلائم عصره ويثبته . . . وعلى هذا النحو يمضى صاحبنا معنيًا بالفنون نفسها وتطورها أكثر من عنايته بالأشخاص ومميزاتهم .

وأصل هذه المحاولات كلها ما كان من ظهور هذه النهضة العلمية القوية التى أنت على كل شىء فى القرن الماضى والتى خلّبت العقول الاوروبية لجدتها وبهجتها ولما آتت من الثمر الجدى الملموس بهذه الاختراعات الكثيرة التى غيرت حياة

الإنسان تغييراً يوشك أن يكون تاماً . فتن الناس بالعلم وانصرفوا أو كادوا ينصرفون عن كل ما لا تظهر عليه صبغة علمية ما . ولم يكن بد للفلسفة والآداب والتاريخ من أن تمحوا ، ولم يكن بد لها من أن تلام بين حياتها وبين يثنها الجديده التي تحيا فيها ، فلنأخذ هي أيضاً صبغة علمية ما . فأما الفلسفة فقد أسرع بها أوجوست كومت الى هذه الصبغة العلمية الوضعية المعروفة ، وأما التاريخ فقد أسرع به أمحابه الى نحو من الفلسفة أول الامر ، ثم الى نحو من العلم آخر الأمر ، ولم يزلون يبعدون الى الآن وإلى غد في اثبات أن تاريخهم علم كغيره من العلوم . وأما الادب فقد أسرع به هؤلاء الثلاثة الذين قدمنا الإشارة اليهم الى هذه الصبغة العلمية التي حاولوا أن يصبغوها بها . ولكن أوقفوا فيها حاولوا ؟ كلا ! لم يوقفوا ولا يمكن أن يوقفوا ، لا شيء الا لما قدمناه من أن تاريخ الأدب لا يستطيع بوجه من الوجوه أن يكون « موضوعياً » صرفاً وانما هو متأثر أشد التأثير وأقرب الى الذوق ، وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام . وأنت تستطيع أن تقرأ هذه الآثار القيمة التي تركها سانت بوڤ ، فسيكون موقفك منها وموقفك من الآيات الفنية القيمة ، وتستجد في قراءتها لذة تبدل اللذة التي تجدها عند ما تقرأ آثار موسيه أو لامارتين أو فيني أو غيرهم من الذين كتب عنهم سانت بوڤ ؛ ولن تجد هذه اللذة العلمية التي لا تخلو من جناء وحوضه عند ما تقرأ هذه الآثار . ذلك لأن سانت بوڤ لم يستطع أن يكون عالمًا ولا أن يستنبط قوانين ، لم يستطع أن يحو شخصية ولا أن يخفف من تأثيرها ، فأنت تراه فيما يكتب وأنت تسمعه وأنت تتحدث اليه وأنت تستكشف عواطفه وميوله وأهواءه ، وتستكشفها في غير مشقة ولا عناء ، وأنت تعرف أنه كان متأثراً بالحب في هذا الفصل وكان متأثراً بالبغض والحسد في ذلك الفصل . أفنتظن أنك تستطيع أن تظهر من شخصية نيوتون ولا مارك

ودروين وباستور في آثارهم العلمية الخالصة يمثل ما تظفر به من شخصية سانت بوف في آثاره الأدبية ؟ كلا ! لأن هؤلاء كانوا علماء ، ولأن هذا كان أدبياً ، والعالم شيء والأدب شيء آخر .

* لا سبيل إذن الى أن يبرأ مؤرخ الآداب من شخصيته وذوقه ، وهذا نفسه كلف في أن يحول بين تاريخ الأدب وبين أن يكون عالماً . وهبهُ استطاع أن يبرأ من ذوقه ومن شخصيته وأن يعالج آثار الادباء كما يعالج صاحب الكيمياء عناصره في معمله ، فأول نتيجة لهذا أن يصبح تاريخ الأدب جافاً بغيضاً ، وأن تنقطع الصلة انقطاعاً تاماً بينه وبين الادب الانشائي ، وأن يصبح جدياً لا يحب هذا الأدب الانشائي الى القراء ولا يرغبهم فيه ، بل أن يصبح جدياً لا يميل الناس الى قراءته هو . ومضى رأيت رجلاً من المستنيرين يفرغ لكتاب من كتب الكيمياء أو الطبيعة أو الجيولوجيا ، لينفق وقته ورفه على نفسه ويستنير في العلم ! إذن فسيصبح تاريخ الأدب نوعاً من الكيمياء والطبيعة والجيولوجيا يعنى به المختصون وحدهم وينصرف عنه المستنيرون . وقد يكون احتمال هذا سيئاً لو أن تاريخ الأدب استفاد من هذا الضيق الذي يضطره اليه حرصه على أن يكون عالماً ، ففسّر لنا الظواهر الادبية واستنبط لنا قوانينها كما تفسر لنا العلوم الطبيعية ظواهر الطبيعة وتستنبط لنا قوانينها . ولكنه لن يظفر من هذا بشيء ذي غناء ، ذلك لأنّه مما يقل في البيئة والزمان والجنس وهما يقل في تطور الفنون الادبية ، فستظل أمامه عقدة لم تحل بعد ولن يوفق هو الى حلها ، وهي نفسية المنتج في الادب والصلة بينها وبين آثارها الأدبية : ما هي هذه النفسية ؟ ولم استطاع فكتور هوجو أن يكون فكتور هوجو وأن يحدث ما يحدث من الآيات ؟ . العصر ؟ فلم اختار هذا العصر شخصية فكتور هوجو دون غيره من ابناء فرنسا جميعاً

ومن فرنسا خاصة ؟ . البيثة ؟ فلم اختارت البيثة فكتور هوجودون غيره من الفرنسيين ؟ . الجنس ؟ فلم ظهرت مزاي الجنس كاملة أو كالكاملة في شخص فكتور هوجودون غيره من الأشخاص الذين يمثلون هذا الجنس تمثيلاً قوياً صحيحاً ؟ . وبعبارة موجزة : سيظل التاريخ الأدبي عاجزاً عن تفسير النبوغ ، ولن يوفق هو إلى تفسير النبوغ ، وإنما هي علوم أخرى تبحث وتجد ، وقد تظفر وقد لا تظفر . ولن يستطيع التاريخ الأدبي أن يكون علماً منتجاً حتى تظفر هذه العلوم وتحل لنا عقدة النبوغ . وما دام التاريخ الأدبي لا يستطيع أن يفسر لنا ، بطريق علمية صحيحة ، نفسية المنتج والصلة بينها وبين ما تنتج ، وما دام التاريخ الأدبي لا يستطيع أن يبرأ من شخصية الكاتب وذوقه فلن يستطيع أن يكون علماً . والحق أنى لا أفهم لم يحرص على أن يكون علماً .

هما يمكن من شيء فنحن مضطرون إلى أن نعدل عن هذا المذهب العلمى كما عدلنا عن ذلك المذهب السياسى ، وأن نلتبس لنا مذهباً آخر غيرهما .

ج — المقياس الأدبى

وما أعلن إلا أنك قد أحسست هذا المذهب الثالث الذى نختاره ونقف عنده ونتمخذه سبيلاً إلى البحث عن أدب اللغة العربية وتاريخه . أحسست هذا المذهب ولحقته فى كل ما قدمنا من الفصول . فنحن لا نعلم إلى أن يكون تاريخ الآداب علماً كله ، لأن ذلك يبرئه من شخصية المؤلف ويحرمه النوق ويضطره إلى أن يكون جافاً حقياً ، ونحن أشد الناس حرصاً على أن يكون تاريخ الآداب من الدين والخفة والخصب بحيث يحبب الأدب إلى الناس من جهة ويستطيع تفسير الظواهر الأدبية واستكشاف الصلة بينها من جهة أخرى . ونحن

لا نعلمين الى أن يكون هذا التاريخ فنا كله ، لأن ذلك يحول بينه وبين أمرين لا قوام له بدونهما : أحدهما الانصاف ، وما رأيك في مؤرخ للآداب يدرس الشعراء والكتاب فلا يتأثر في هذا الدرس ولا فيما ينتهي اليه من النتائج الا بذوقه وميله وهواه ؟ وهل تظن أن من الميسور أن يطمئن الانسان الى كاتب يتخذ ذوقه وحده مقياساً للاذواق جميعاً ، ويتخذ هواه وحده وسيلة الى محو الاهواء جميعاً ، ويتخذ شخصيته وحدها وسيلة الى إفناء الشخصيات جميعاً ؟ وهل تظن مؤرخاً كهذا ينتج في تاريخه غير نفسه أو يعرض عليك صورة غير صورته ؟ انى أحب أن أثبتن في تاريخ الآداب ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولكنى أحب أن أثبتن الى جانبهما أذواقاً وشخصيات أخرى هي أذواق الكتاب والشعراء وشخصياتهم . بل أنا أحب أن أثبتن هذه الاذواق والشخصيات قبل أن أثبتن ذوق المؤرخ وشخصيته ، ولا أحب أن أرى المؤرخ نفسه الا عن بعد ، ولا أحب أن يظهر في كتابه الا في شيء من التلطف وعلى شيء من الاستحياء ، والا فاني أنصرف عنه انصرافاً وأزهده فيه زهداً وأحس أنه يريد أن يكرهني على ما يحب هو لا على ما أريد أنا . وقد يكون العلم نفسه أبغض الاشياء الى اذا أكرهت عليه اكراهاً .

أما الامر الثاني فهو العمق ، فكأن أن تاريخ الآداب يضطر الى الجلبد والعمق حين يحاول أن يكون علماً كله لأنه يتكلف من الأمر ما لا يطيق ، فهو يضطر الى الجلبد والعمق حين يكتفى بأن يكون فناً كله لأنه يضطر نفسه الى شيء من القصور أعتقد أنه يستطيع أن يبرأ منه . وأى نفع لهذا التاريخ الذى لا يحاول فيه صاحبه بحثاً ولا استقصاء ولا تجرداً من ميوله وأهوائه ، وانما هو يعيد عليك صورته وذوقه وميله كلما عرض لكاتب أو شاعر أو أديب .

فتاريخ الآداب اذن يجب أن يجنب الاغراق في العلم، كما يجب أن يجنب
 الاغراق في الفن، وأن يتخذ لنفسه بين الامرين سبيلاً وسطاً. ومع ذلك فأنا
 أحس أن لابد من معالجة هذه المسألة بشيء من الوضوح والجلالة. فلنلاحظ
 قبل كل شيء أن مؤرخ الآداب لا يستطيع أن يستغنى عن طائفة من
 العلوم العرفية التي لا أثر فيها للفن. وهو مضطر الى أن يتقن هذه العلوم
 اقتناعاً وبمحسن الانتفاع بها؛ فهو مضطر مثلاً الى أن يتقن قه اللغة. ولست
 أستطيع أن أفهم مؤرخاً للآداب لا يتقن لغة الآداب التي يريد أن يؤرخها؛
 وليس قه اللغة من الفنون، وليس للذوق الشخصي والهوى الشخصي أثر فيه وإنما
 هو علم له أصوله وقوانينه ومناهجه. وهو مضطر أيضاً الى أن يتقن علوم النحو
 والعرف والبيان والتاريخ، وإلى أن يتقن بنوع خاص مناهج هذه العلوم كلها.
 ثم هو مضطر فوق هذا كله الى أن يتقن مناهج البحث الأدبي نفسها فيعرف
 كيف يستكشف النص الأدبي، فإذا استكشفه فكيف يقرؤه، فإذا قرأه فكيف
 يحققه ويضبطه، فإذا فرغ من هذا كله فقد فرغ من «عملية» الأعداد ووصل
 الى عمله الأدبي العرف الذي يظهر فيه ذوقه وتجلي فيه شخصيته. أريد أن
 أدرس شعر أبي نواس، فأنا مضطر أول الأمر الى أن أبحث عن هذا الشعر—ولهذا
 البحث المنظم قواعده وأصوله—فإذا وجدت هذا الشعر فأنا مضطر الى أن أقرأه
 وأحقق نصوصه وأقارن مقارنة علمية دقيقة بين النسخ التي تشمل عليه، فإذا
 استخلصت من هذه النسخ المختلفة والنصوص المتباينة نصاً انتهى اليه بحقي
 واختياري، فأنا مضطر الى أن أقرأ هذا النص قراءة الباحث المنقّب الذي يريد
 أن يفهم ويشرح ويحلل ويستخلص ما في هذا الشعر من خصائص لغوية
 أو نحوية أو بيانية، فإذا أنا فرغت من هذا كله فاستكشفت النص وحققته وفسرته.

واستخلصت خصائصه ومميزاته ، مستمينا في هذا كله بهذه العلوم المختلفة التي يجمعها لفظ أجنبي لا أعرف كيف أترجمه الى العربية (L'erudition) فقد انتهى القسم العلوي الخالص من عمل كورخ للأدب و بدأ القسم الفني الذي أجتهد ما استطعت في أن أخفف تأثير شخصيتي فيه ولكني أعتمد فيه ، سواء أردت أم لم أرد ، على اللوق . وهذا القسم هو النقد . فمما أحاول أن أكون عالما ومهما أحاول أن أكون « موضوعيا » — ان صح هذا التعبير — فلن أستطيع أن أستحسن القصيدة من شعر أبي نواس الا اذا لامت نفسي وواقعت عاطفتي وهواي ولم تنقل على طبعي ولم ينفر منها مزاجي الخاص . أنا اذن عالم حين أستكشف لك النص وأضبطه وأحققه وأفتره من الوجهة النحوية واللغوية وأزعم لك أن هذا النص صحيح من هذه الوجهة أو غير صحيح ؛ ولكني لست عالما حين أدلك على مواضع الجمل للفني من هذا النص . واذن فليس عليك أن تقبل ما أقوله وليس لك أيضا أن تنكره ، وإنما لك أن تنظر فيه فلذا وافق هواك فذاك ، وإن لم يوافق هواك فلك ذوقك الخاص .

فأنت ترى أن تاريخ الآداب منقسم بطبعه الى هذين القسمين : القسم العلوي ، والقسم الفني . ولكن هذين القسمين ليسا متمايزين ، فليس الكتاب من كتب التاريخ الأدبي ينقسم الى جزأين أحدهما علوي والآخر فني ، وإنما الحقيقة الواقعة أن القسم العلوي الخالص يستقل في كثير من الأحيان ، فينفرد فریق من العلماء بالبحث عن علومهم وتدوين الكتب فيها ، وربما يعنى أحدهم بالموضوعات الخاصة الضئيلة في ظاهر الامر فيقتلها بحسنا واستقصاء ويضع فيها الكتاب أو الكتب المنتمية . أولئك يعنون باستكشاف النسخ المخطوطة ووصفها وتاريخها وتقدمها من الوجهة المادية الصرفة : من جهة الخبر والورق وخصائص الخط

وما كتب عليها من تعليقات وما اختلف عليها من أحداث وما تنقلت اليه من دور الكتب ومن وقعت في أيديهم من الملاك . وهؤلاء يعنون بدرس نص من النصوص من الوجهة اللغوية الصرفة ، ومن حيث هو متصل بالمعنى اللغوي الذي أنشئ فيه أو غير متصل ، ومن حيث مقدار هذا الاتصال ، ومن حيث ما للمؤلف من حظ في العلم بلغته وإقائنها ، ومن حيث ما يمكن أن يكون للفئات الأجنبية من تأثير في لغة المؤلف ، وغير ذلك مما يتصل بهذا النحو من البحث . وربما يفرغ رجل آخر للبحث عن شخصية كاتب أو شاعر أو عالم فيسلك الى ذلك سبلا مختلفة ، يلتبس شاعره أو كاتبه أو عالمه فيما ترك من الآثار ، ويلتمسه في آثار غيره من المعاصرين له ، ويلتمسه في آثار غيره من الذين جاءوا بعده ، بل يلتبس أحيانا في آثار الذين سبقوه فهتدوا لوجوده وتفوقه وأعدوا المؤثرات المختلفة التي عملت في تكوين مزاجه وطبعه . ثم يجتهد في تحقيق الصلة بينه وبين عصره وبينه وبينه وفي تحقيق ما بينه وبين هذه المؤثرات من تفاعل . ومثل هذا النوع من البحث العلمي الخالص كثير لا يكاد يبلغه الاحصاء ، هو الزهرة الحقيقية لجهود اللغويين والباحثين من الأدب وتاريخه . وعلى هذه الجهود انصب في حقيقة الامر والتي يرتد بها في كثير من الاحيان المشغوفون بما يحقق المنفعة العاجلة أو يهرلضخامته ونغماته ، تقول على هذه الجهود يقوم التاريخ الادبي الصحيح . فلأن عالما فرنسيا مثلا أراد أن يضع كتابا في تاريخ الأدب الفرنسي مستوفيا لشروط البحث العلمي الفني جميعا لما وفق الى شيء مما يريد ولأنفق حياته في غير غناء ولم يكن هؤلاء العلماء المتواضعون الذين أشرنا اليهم قد مهدوا له سبيل البحث ووضوا بين يديه خلاصات قيمة لهذا السور القوي العنيف الخصب الذي تناولوا به أنحاء الحياة الادبية الفرنسية في عصورها وظروفها وموضوعاتها المختلفة ، هذا يقف حياته على

درس شخصية شاعر ، وهذا يقف حياته على تحقيق النصوص التي تركها هذا الشاعر ، وهذا يقف حياته على البحث عن هذه النصوص واستكشافها ، وهلم جرا . وأنت تستطيع أن تنظر في المجلات الأدبية الفرنسية مثلا سواء منها ما يصدر للجمهور المستنيرين كمجلة العالمين ومجلة باريس والمجلة الفرنسية ، وما يصدر منها للمتخصصين من العلماء كمجلة العلماء ، لتعرف مقدار ما يبذل العلماء من الجهود في النحو العلمي الخالص من تاريخ الآداب .

يستقل إذن هذا النحو العلمي من حيث هو ويعرض له العلماء ؛ ولكن مؤرخ الآداب يستغله ويستثمر نتائجه ، ويضيف إليها جهده العلمي الخالص وجهده الفني الخالص أيضا ، ومن هذه الجهود كلها يتم له في كتابه هذا المزاج الذي نسميه تاريخ الآداب والذي نجد فيه حين نقرؤه لذة العقل ولذة الشعور والنوق جميعا .

(٨) متى يوجد تاريخ الآداب العربية

ومن هنا يظهر لك في وضوح وجلاء أن تاريخ الآداب الذي ليس علما كله ولا فنا كله ليس من اليسر والسهولة بحيث يظن هؤلاء الذين يتهاكون عليه ويتنافسون فيه ويستبقون إلى وضع الكتب في موضوعاته العامة والخاصة ؛ فهو إلى ما يحتاج إليه من شخصية قوية لها من النوق الأدبي حظ عظيم ، ومن شخصية قوية لها من العلوم الأدبية التي أشرنا إلى بعضها حظ عظيم أيضا ، يحتاج إلى شيء آخر لا بد له منه وهو هذه الجهود العلمية المتفرقة التي لا تحصى والتي تهيئ له مواد الأولية أن يصح هذا التعبير ، يحتاج إلى من يستكشف له النصوص ويحققها ويفسرهما ويمدها للدرس والفهم ، يحتاج إلى من يقدم له هذه العلوم المختلفة من لغة ونحو وصرف وبيان . وإذا كان المؤرخ لا يستطيع أن يهتم

وحده ببعض هذا العب فلا بد من أن ينهض بهذا العب قبله هؤلاء الرجال المتواضعون الذين ينفقون حياتهم في دور الكتب ويرون أنفسهم أعمد الناس يوم يظفرون باستكشاف نص أو حقيقة أو فهمه .

من هنا نستطيع أن نقول إن الوقت لم يؤن بعد لوضع تاريخ أدبي صحيح يتناول آدابنا العربية بالبحث العلمي والفني ، ذلك لأن هذه الجهود المنفرقة لم تبذل بعد ، ولأن هذه العلوم المختلفة لم تعرف على وجهها العلمي الصحيح عندنا بعد . وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي وأنت لم تستكشف ولم تحقق ولم تفسر كثرة النصوص العربية القديمة في الجاهلية والاسلام ! وكيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي ولم يدون لغة العربية قهها على نحو ما دونت لغة اللغات الحديثة والقديمة ، ولم ينظم لغة العربية نحوها وصرفها على نحو ما نُظِمَ لغات الحديثة والقديمة نحوها وصرفها ، ولم يعن الباحثون بوضع المعاجم التاريخية التي تبين لك ، معتمدة على النصوص الصحيحة ، تطور الكلمات في دلالتها على المعاني المختلفة فتمكنك بذلك من أن تفهم النصوص الأدبية على وجهها وكما أراد أصحابها لا كما تريد هذه المعاجم المختلفة التي تعتمد عليها في البحث ! ثم كيف تريد أن تضع تاريخ الآداب العربية وما تزال شخصيات الكتاب والشعراء والعلماء مجهولة أو كالمجهولة لا نكاد نعرف منها إلا ما حفظه الأغاني وكتب التراجم والطبقات ؟

ثم كيف تريد أن تضع تاريخ الأدب العربي والتاريخ السياسي العربي لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ العلمي العربي لم يدون بعد على وجهه ، والتاريخ الفني العربي لا يزال مجهولاً ، وتاريخ المذاهب والآراء لم يتجاوز كتاب الملل والنحل وما يشبه كتاب الملل والنحل ، وآداب الكثرة من الأمم الإسلامية التي تكلمت

العربية بمجهولة أو كالمجهولة ، لا نستثنى من ذلك الا هؤلاء الذين عاشوا في الشام والعراق والحجاز أثناء القرون الثلاثة الاولى بعد الاسلام .

لا بد من أن يدرس هذا كله درساً علمياً ، ومن أن يفرغ له العلماء يتقسمونه فيما بينهم ؛ حتى اذا أثمرت هذه الجهود كان من الممكن أن يعتمد عليها ، ويرى الآداب في وضع تاريخ قيم ممنوع ، يختصر كل هذه الجهود ويعطى منها للمستعدين والطلاب صورة تحبب اليهم الأدب وترغبهم فيه وتحثهم على الاستزادة من البحث والدرس . وما دامت هذه الجهود لم تبذل ، وما دامت هذه النتائج المنفردة لم تعرض ، فلا تصدق من يزعم لك أنه يضع تاريخاً لآداب اللغة العربية بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة . ان لفظ التاريخ نستعملها نحن الآن فيما يستعمل فيه الاجانب لفظ (Histoire) .

وأصل هذه الكلمة الوصف ، والوصف كما فهمه ارسطوطاليس عند ما كتب تاريخ الحيوان . فتاريخ الآداب معناه وصف الآداب وصفاً علمياً من بعض الوجوه ، كما أن التاريخ الطبيعى معناه الوصف العلمى للكائنات الطبيعية . ومن أراد أن يصف شيئاً من الاشياء وصفاً علمياً فنياً صادقاً يعطيك منه صورة مشابهة أو مقاربة فلا بد له من العلم بما يصف . وما رأيك فيمن يصف ما يجمل ؟ هو اما كاذب أو صاحب خيال . والحق أن كثرة الذين يكتبون في تاريخ الأدب العربى يكذبون ويتخيّلون : يكذبون حين يصفون لك حياة بغداد من الوجهة الادبية والعلمية والفنية والسياسية ، فهم لا يعرفونها لانهم لم يبعثوا عنها ولم يلمسوها في مصادرها وانما قرأوا مصفاً في الاغانى وغير الاغانى ، قتلدوا وأسرفوا في التقليد أو بالغوا فأسرفوا في المبالغة ، يكذبون حين يرسلون لك هذه الاحكام التى يتناولون بها السكتاب والشعراء ، لأنهم لم يقرأوا السكتاب ولا الشعراء . وأنت تستطيع أن

تصدقنى مطمئناً ، فليس بين أولئك وهؤلاء الذين يتهاكئون على تاريخ الأدب ويحتكرون تعليمه والكتابة فيه من قرأ ديوان البحترى كله قراءة فضلا عن الدرس والنقد التحليل ، وأمر الشعراء جميعاً كأمير البحترى عند هؤلاء الناس . شعراؤنا لا يزالون مجهولين ، وكتابتنا لا يزالون مجهولين ، وأدبنا كله لا يزال مجهولاً ، لأن الذين ينكفون تعليمه ونشره يجهلونه ، وهم يجهلونه لأنهم لا يقرأونه ، وأن قرأوه أو قل أن قرأوا منه شيئاً فهم لا يفهمونه على وجهه . واذن فليس من الغلو ولا من التشاؤم ولا من تبسيط المهم فى شيء أن تقول إن هذا الجيل الذى نعيش فيه لن يستطيع أن ينتج تاريخ الآداب العربية ، وكل ما يستطيع أن يعمل — وليته يستطيع — هو أن يعنى بكلية الآداب وهدسة المعلمين عناية يمكنهما من اخراج هؤلاء العمال الذين أشرنا الى أمثالهم فى أوروبا والذين يقفون حياتهم وجهودهم على نهضة الأرض وإعداد مواد البناء . فإذا نهأ لهم من ذلك شيء . لآلم فقد يمكن أن ينتظر البدء فى وضع تاريخ الآداب .

(٩) الحرية والآداب

على أن هناك شرطاً أساسياً آخر أحببت أن أفرد له هذا الفصل ، لأنه ليس ضرورياً بالقياس الى تاريخ الآداب وحده بل هو ضرورى بالقياس الى الأدب الانشائى ، وهو ضرورى بالقياس الى العلم ، وهو ضرورى بالقياس الى الفلسفة ، وهو ضرورى بالقياس الى الفن ، وهو ضرورى بالقياس الى الحياة العقلية والشعورية كلها ، أريد به حرية الرأى .

وأنا أحب ألا تضجر ولا تسأم ، فلن أحدثك عن حرية الرأى كما تعود أصحاب القانون والدستور والمصحف أن يحدثوك عنها ، وأكبر ظنى أنك تعلم من هذا

الحديث مثل ما أعلم، وأنت قدس الحرية كما أقدها وتراها شرطاً أساسياً للحياة الصالحة كالحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، إنما أريد أن أحدثك عن هذه الحرية التي يطمح فيها كل علم ناشئ^١ ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بمحضه من الحياة ، هذه الحرية التي تمكنه من أن ينظر الى نفسه كأنه كائن موجود ووحدة مستقلة ليس مديناً بحياته لعلوم أخرى أو فنون أخرى أو عوامل اجتماعية وسياسية ودينية أخرى . أريد أن يظفر الأدب بهذه الحرية التي تمكنه من أن يدرس لنفسه ، التي تمكنه من أن يكون غاية لا وسيلة ، فالأدب عندنا وسيلة الى الآن، أو قل ان الأدب عند الذين يعلونه ويحتكرونه وسيلة منذ كان عصر الجلود العقل والسياسي ، بل قل إن اللغة كلها وما يتصل بها من علوم وآداب وفنون لا تزال عندنا وسيلة لا تدرس لنفسها، وإنما تدرس من حيث هي سبيل الى تحقيق غرض آخر، وهي من هذه الناحية مقدسة ، وهي من هذه الناحية مبهتلة . وقد يكون من الغريب أن تكون اللغة والآداب مقدسة ومبهتلة في وقت واحد . ولكنها في حقيقة الامر مقدسة ومبهتلة : مقدسة لأنها لغة القرآن والدين ، وهي تدرس في رأي أصحاب الأدب القديم من حيث هي وسيلة الى فهم القرآن والدين . ومبهتلة لأنها لا تدرس في نفسها ، ولأن درسها اضافي ، ولأن الاستغناء عنها قد كان يكون ميسوراً لو أمكن أن يفهم القرآن والحديث بدونها ، ولأن الفقه خير منها وأشرف ، ولأن التوحيد خير منها وأشرف ؛ لأن هذه العلوم الدينية تدرس لنفسها ، تدرس لأن الله قد أخذ الناس بدرسها والعلم بها ، تدرس لأنها تحقق منافع الناس في الدنيا والآخرة . اللغة والآداب إذن مقدسة ومبهتلة . وهي من حيث هي مقدسة لا تستطيع أن تخضع للبحث العلمي الصحيح . وكيف تريد أن تخضعها للبحث العلمي الصحيح والبحث العلمي الصحيح قد يستلزم النقد والتكذيب

والانكار ، والشك على أقل تقدير . وما رأيك في الذى يعرض الأشياء المقدسة
لمثل هذه الأمراض ! وهى من حيث هى مبتذلة لا تستطيع أيضاً أن تخضع
للبحث العلمى الحديث ، ومن ذا الذى يعنى بالأدب واللغة وعلومهما وهى وسائل ؟
أليس خيراً من ذلك أن يعنى بالغايات ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن يعنى باللغة
والأدب وعلومهما وهى قشور ؟ أليس خيراً من ذلك أن يعنى باللباب ؟ وعلى هذا
النحو يصبح الدرس العلمى للغة والأدب خطراً من جهة ، ومزدري مهيناً من جهة
أخرى . وكيف تريد أن يدرس علم درساً ينشئه وينميه ويمكنه من الازهار
والاثمار وهو خطر مهين في وقت واحد ؟

أظن انك استعظمت الآن أن توافق على أن الحرية بهذا المعنى شرط
أساسى لنشأة التاريخ الأدبى في لغتنا العربية . فأنا أريد أن أدرس تاريخ
الآداب في حرية وشرف ، كما يدرس صاحب العلم الطبيعى علم الحيوان والنبات ،
لا أخشى في هذا الدرس أى سلطان . وأنا أريد أن يكون شأن اللغة والآداب
شأن العلوم التى ظفرت بحريتها واستقلت بها من قبل ، واتى اعترفت لها كل
السلطات بمقتها في الحرية والاستقلال ، أظن أن في مصر مثلاً سلطة تستطيع أن
تعرض لكلية الطب أو كلية العلوم وما يدرس فيها من مذاهب التطور والنشوء
والارتقاء وما الى ذلك ؟ كلا ! لأن هذه العلوم قد استقلت وحملت السلطات في
العالم كله على أن تعترف لها بالاستقلال ، لأن هذه العلوم تدرس لنفسها وقد
أرغم الناس جميعاً على أن يعترفوا لها بأنها تدرس من حيث هى غايات لا
وسائل . وقد وصل الأدب في أوروبا الآن الى هذه المنزلة ، ووصل بعد جهد
ومشقة ، ولم يصل الا في هذا العصر الاخير ، ولكنه قد وصل بالفعل وأصبح يدرس
لنفسه ، وأصبح يستمتع من الحرية بمثل ما تستمتع به الطبيعة والكيمياء ، وأصبح

خصومه لا يحاربونه بالسلاح الادارى أو القضائى كما كانوا يفعلون من قبل ، وإنما يحاربونه بالسلاح العلمى الادبى الخالص ، فيقيمون الحجة ويتجادلون بما يلائم مزاجهم من قوة أو ضعف ومن لين أو عنف .

على هذا الشرط وحده يستطيع الأدب العربى أن يحيا حياة . لائمه لحاجات العصر الذى نميش فيه من الوجهة العلمية والفنية ، وإلا فلا أدرس الأدب لأهيد ما قال القدماء ؟ ولم لا يكتفى بنشر ما قال القدماء ؟ وما لى أدرس الأدب لأقصر حياتى على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعية والخوارج وليس لى فى هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية علمية ؟ ومن الذى يستطيع أن يكلفنى أن أدرس الادب لاكون مبشراً بالاسلام أو هادماً للألحاد وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدين وأنا أكتفى من هذا كله بما بينى وبين الله من حظ دينى ؟ تستطيع أن تصدقنى فأنا أؤثر أى صناعة من الصناعات ، مما تكن مهينة مزدرة على صناعة الأدب كما يفهما هؤلاء الذين يدرسون الأدب من حيث هو وسيلة لا أكثر ولا أقل . وهب السلطة السياسية أخنت المؤرخين بأن يضعوا تاريخهم تحت تصرف السياسة فلا يكتبون ولا يدرسون الا اذا كان فيها يكتبون أو يدرسون تأييد للسلطة السياسية أو نحو من أنحاء تصرفها . أليس المؤرخون جميعاً ، ان كانوا خليقين بهذا الاسم ، يؤثرون أن يبيعوا القول أو السكرات على أن يكونوا أجهات فى أيدى السياسة يفسدون لها العلم والاخلاق !

الأدب فى حاجة اذن الى هذه الحرية ، هو فى حاجة الى ألا يعتبر علماً دينياً ولا وسيلة دينية ، وهو فى حاجة الى أن يتحرر من هذا التقديس ، هو فى حاجة الى أن يكون كغيره من العلوم قادراً على أن يخضع للبحث والنقد والتحليل والشك والرفض والانكار ، لأن هذه الاشياء كلها هى الاشياء انصبة

حقاً . واللغة العربية في حاجة الى أن تتحلل من التقديس ، هي في حاجة الى أن تخضع لعمل الباحثين كما تخضع المادة لتجارب العلماء . يوم يتحرر الأدب من هذه التبعية ويوم تتحلل اللغة من هذا التقديس يستقيم الأدب حقاً ويزهر حقاً ويؤتي ثمراً قيماً لذيذاً حقاً . أتذكر القرون الوسطى حين لم يكن يباح للناس تشرريح الجسم الانساني لأنه كان مقدساً لا ينبغي أن يمس بما يهيئه ؟ ثم أتذكر ماذا كان تأثير ذلك في علوم الطب وفي فنون التصوير والتمثيل ؟ ثم أتذكر يوم أبيع للناس أن يدرسوا جسم الانسان بالتشريح ويخضعوه لهذا الدرس الدقيق ؟ أتذكر ماذا أحدث ذلك من الاثر في العلوم الطبيعية وفي الفنون الطبية ، وكيف نشأ عن ذلك أن استقامت فنون التصوير والتمثيل استقامة صحيحة منتجة ؟ هذا يعني شأن اللغة والأدب : لن توجد العلوم اللغوية الأدبية ولن تستقيم فنون الأدب إلا يوم تتحلل اللغة والأدب من التقديس ويباح لنا أن نخضعها للبحث كما نخضع المادة لتجارب العلماء . ولكن هذه الحرية التي نطلبها للأدب لن تنال لا ننا تمنناها ، فنحن نستطيع أن نتمنى ، وما كان الامل وحده منتجاً ، وما كان يكفي أن تمنى لتحقيق أمانيك . انما تنال هذه الحرية يوم تأخذها بأنفسنا لا ننتظر أن تمنحنا اياها سلطة ما ، فقد أراد الله أن تكون هذه الحرية حقاً للعلم ، وقد أراد الله أن تكون مصر بلداً متحضراً يتمتع بالحرية في ظل الدستور والقانون .

فلنكن قاعدتنا اذن أن الأدب ليس علماً من علوم الوسائل يدرس لفهم القرآن والحديث فقط ، وانما هو علم يدرس لنفسه ويقصد به قبل كل شيء الى تفوق الجمال الفني فيما يؤثر من الكلام .

الكتاب الثاني

الجاهليين

لغتهم وأدبهم

تمهيد

وهذا النحو من البحث عن تاريخ الجاهليين ولغتهم وأدبهم جديد ، لم يألفه الناس عندنا من قبل ، وأكاد أتي بأن فريقاً منهم سيلقونه ساخطين عليه ، وبأن فريقاً آخر سيزوون عنه ازواراً . ولكنني على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث ، أو بمبارة أصبح أريد أن أقيده ، فقد أذهته قبل اليوم حين تحدثت به إلى طلابي في الجامعة . وليس سرّاً ما تتحدث به إلى أكثر من مائتين .

ولقد اقتنعت بنتائج هذا البحث اقتناعاً ما أعرف أنني شعرت بمثله في تلك المواقف المختلفة التي وقعتها من تاريخ الأدب العربي . وهذا الاقتناع القوي هو الذي يحملني على تقييد هذا البحث ونشره في هذه الفصول ، غير حافل بسخط الساخط ولا مكثرت بازورار المزور . وأنا مطمئن إلى أن هذا البحث وإن أسخط

قوماً وشق على آخرين ، فسيرضى هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل وقوام النهضة الحديثة وذخر الأدب الجديد .

ولقد تناول الناس منذ حين مسألة القديم والجديد ، واشتد فيها اللجاج بينهم ؛ وخيل الى بعضهم أنه يستطيع أن يقضى فيها بين المختصين . ولكنى أعتقد أن المختصين أنفسهم لم يتناولوا المسألة من جميع أطرافها ، فهم لم يكادوا يتجاوزون فنون الأدب التى يتعاطاها الناس من نثر وشعر ، والأساليب التى تصطبغ فى هذه الفنون والمعانى ، والألفاظ التى يمد إليها الكاتب أو الشاعر حين يريد أن يتحدث الى الناس بمواطف نفسه أو تنازع عقله . ولكن للمسألة وجهاً آخر لا يتناول الفن الكتابى أو الشعرى ، وإنما يتناول البحث العلمى عن الأدب وتاريخ فنونه .

نحن بين اثنتين : إما أن تقبل فى الأدب وتاريخه ما قال القدماء ، لا تتناول ذلك من النقد إلا بهذا المقدار اليسير الذى لا يخلو منه كل بحث والذى يتيح لنا أن نقول : أخطأ الأصمى أو أصاب ، ووفق أبو عبيدة أو لم يوفق ، واهتدى السكاكى أو ضل الطريق ، وإما أن نضع علم المتقدمين كله موضع البحث . لقد أنسيت ، فليست أريد أن أقول البحث ، وإنما أريد أن أقول الشك ، أريد ألا تقبل شيئاً مما قال القدماء فى الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وتثبت إن لم ينتهيا الى اليقين فقد يتجهان الى الرجمان .

والفرق بين هذين المذهبين فى البحث عظيم ، فهو الفرق بين الإيمان الذى يبعث على الاطمئنان والرضا ، والشك الذى يبعث على القلق والاضطراب وينتهى فى كثير من الأحيان الى الانكار والجحود . المذهب الأول يدع كل شئ . حيث تركه القدماء لا يناله بتغيير ولا تبديل ولا يمس فى جملته وتفصيله إلا مساً رفيقاً .

أما المذهب الثاني فيقلب العلم القديم رأساً على عقب ، وأخشى أن لم يبح أكثره
أن يحومنه شيئاً كثيراً .

ولندع هذا النحو من الكلام العام ولنوضح ما نريد أن نقوله بشيء من
الأمثلة :

بين يدينا مسألة الشعر الجاهلي نريد أن ندرسها وننتهي فيها الى الحق .
فأما أنصار القديم فالطريق أمامهم واضحة معبدة ، والأمر عليهم سهل يسير .
أليس قد أجمع القدماء من علماء الأمصار في العراق والشام وفارس ومصر والأندلس
على أن طائفة كثيرة من الشعراء قد عاشت قبل الاسلام وقالت كثيراً من الشعر ؟
أليس قد أجمع هؤلاء العلماء أنفسهم على أن هؤلاء الشعراء أملاء معروفة محفوظة
مضبوطة يتناقلها الناس ولا يكادون يختلفون فيها ؟ أليس قد أجمع هؤلاء العلماء
على أن هؤلاء الشعراء مقداراً من التصانيد والمقطوعات حوَّطه عنهم روايتهم وتناقله
عنهم الناس ، حتى جاء عصر التدوين فدوّن في الكتب وبقي منه ما شاء الله أن
يبقى الى أيامنا ؟ وإذا كان العلماء قد أجمعوا على هذا كله فرووا لنا أسماء الشعراء
وضبطوها ونقلوا إلينا آثار الشعراء وفسروها ، فلم يبق إلا أن نأخذ عنهم ما قالوا
راضين به مطمئنين اليه . فإذا لم يكن لأحدنا بد من أن يبحث وينقذ ويحقق
فهو يستطيع هذا دون أن يجاوز مذهب أنصار القديم . فالعلماء قد اختلفوا في
الرواية بنسب الاختلاف وتفاوتوا في الضبط بعض التفاوت . فلنوازت بينهم
ولترجح رواية على رواية ولنؤثر ضبطاً على ضبط ، ولننقل : أصاب البصريون
وأخطأ الكوفيون ، أو وفق المبرد ولم يوفق ثعلب . لنذهب في الأدب وفنونه
مذهب الفقهاء في الفقه بعد أن أغلق باب الاجتهاد : هذا مذهب أنصار القديم ،
وهو المذهب الدافع في مصر ، وهو المذهب الرسمي أيضاً ، مضت عليه مدارس

الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف .
ولا ينبغي أن نخدعك هذه الألفاظ المستعذرة في الأدب ، ولا هذا النحو
من التأليف الذي يقسم التاريخ الأدبي الى عصور ، ويحاول أن يدخل فيه شيئا
من الترتيب والتنظيم ؛ فذلك كله عناية بالقشور والأشكال لا بمس الباب ولا
الموضوع . فما زال العرب ينقسمون الى بائدة وباقية ، والى عاربة ومستعربة .
وما زال أولئك من جرهم ، وهولاء من ولد إسماعيل . وما زال امرؤ القيس
صاحب « قنابك ... » ومارقة صاحب « نلوالة أحلاك ... » وعروبن
كلثوم صاحب « ألا هي ... » . وما زال كلام العرب في جاهليتها وإسلامها
ينقسم الى شعر ونثر ، والنثر ينقسم الى مرسل ومسجوع ، الى آخر هذا الكلام
الكثير الذي يفرغه أنصار القديم فيما يضمون من كتب وما يلقون على التلاميذ
والطلاب من دروس .

هم لم يغيروا في الأدب شيئا . وما كان لهم أن يغيروا فيه شيئا وقد أخذوا
أنفسهم بالاطمئنان الى ما قل القدماء وأغلقوا على أنفسهم في الأدب باب
الاجتهاد كما أغلقه الفقهاء في الفقه والمتكلمون في الكلام .

وأما أنصار الجديد ، فالطريق أمامهم معوجة ملتوية ، تقوم فيها عقاب
لاتكاد تهمى . وهم لا يكادون يعضون إلا في أناة وريث هما الى البطء
أقرب منهما الى السرعة . ذلك أنهم لا يأخذون أنفسهم بإيمان ولا اطمئنان
أو هم لم يرقوا هذا الايمان والاطمئنان . وقد خلق الله لهم عقولا تعبد من الشك
لذة وفي القلق والاضطراب رضا . وهم لا يريدون أن يخطوا في تاريخ الأدب
خطوة حتى يتبينوا وضعها ، وسواء عليهم وأقوا القدماء وأنصار القديم أم كان
ينهم وبينهم أشد الخلاف .

هم لا يطمئنون الى ما قال القدماء ، وانما يلقونه بالتحفظ والشك . ولعل أشد ما يملكهم الشك حين يجدون من القدماء ثقة واطمئناناً . هم يريدون أن يدرسوا مسألة الشر الجاهل فينجاهلون إجماع القدماء على ما أجمعوا عليه ، ويتساءلون : أهناك شر جاهل ؟ فإن كان هناك شر جاهل فما السبيل الى معرفته ؟ وما هو ؟ وما مقداره ؟ وبم يمتاز من غيره ؟ ويمضون في طائفة من الاسئلة يحتاج حلها الى روية وأناة والى جهود الجماعات العلمية لا الى جهود الافراد . هم لا يعرفون أن العرب ينقسمون الى باقية وبائدة ، وحاربة ومستعربة ، ولا أن أولئك من جرم ، وهؤلاء من ولد إسماعيل ، ولا أن امرأ القيس وطرفة وابن كلثوم قالوا هذه المطولات ؛ ولكنهم يعرفون أن القدماء كانوا يرون ذلك ، ويريدون أن يتبينوا أكان القدماء مصيبين أم مخطئين ؟

والنتائج اللازمة لهذا المذهب الذي يذهب المجددون عظيمة جليلة انظر ، ففى الى الثورة الادبية أقرب منها الى كل شيء آخر . وحسبك أنهم يشكون فيما كان الناس يرونه يقيناً ، وقد يجددون ما أجمع الناس على أنه حق لا شك فيه . وليس حظ هذا المذهب منهياً عند هذا الحد ، بل هو يجاوز الى حدود أخرى أبعد منه مدى وأعظم أثراً ، فهم قد يتهون الى تغيير التاريخ أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ . وهم يتهون الى الشك فى أشياء لم يكن يباح الشك فيها . وهم بين اثنين : إما أن يمحذوا أنفسهم ويحذوا العلم وحقوقه فيريحوا ويستريحوا ؛ وإما أن يعرفوا لأنفسهم حقها ويؤدوا للعلم واجبه ، فيترضوا لما ينبى أن يتعرض له العلماء من الأذى ، ويحتملوا ما ينبى أن يحتمله العلماء من سخط الساخطين .

ولست أظن أنى من العلماء . ولست أتمدح بأى أحب أن أترض للأذى .

وربما كان من الحق أنى أحب الحياة المادية المطبئنة وأريد أن أتذوق لذات العيش فى دعة ورضا . ولكنى مع ذلك أحب أن أفكر ، وأحب أن أبحث ، وأحب أن أعلن الى الناس ما أنتهى اليه بعد البحث والتفكير ؛ ولا أكره أن أخذ نصيبى من رضا الناس عنى أو سخطهم علىّ حين أعلن اليهم ما يحبون أو ما يكرهون . واذن فلا أتعتمد على الله ، ولأحدثك به فى صراحة وأمانة وصدق ، ولألتجنب فى هذا الحديث هذه الطرق التى يسلكها المهرة من الكتاب لينخلوا على الناس ما لم يألفوا فى رفق وأناة وشئ من الاحتياط كثير .

وأول شئ ألجؤك به فى هذا الحديث هو أنى شككت فى قيمة الأدب الجاهلى وألححت فى الشك ، أو قل ألح علىّ الشك ، فأخذت أبحث وأفكر وأقرأ وأتدبر ، حتى انتهت فى هذا كله الى شئ . لا يمكن يقيناً فهو قريب من اليقين . ذلك أن الكترة المطلقة مما نسميه أدباً جاهلياً ليست من الجاهلية فى شئ ، وإنما هى منتحلة بعد ظهور الإسلام ، فى اسلاية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم . أكثر مما تمثل حياة الجاهليين . وأكاد لا أشك فى أن ما بقى من الأدب الجاهلى الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شئ ، ولا ينبغى الاعتماد عليه فى استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلى . وأنا أقدر النتائج الغلطة لهذه النظرية ، ولكنى مع ذلك لا أتردد فى إثباتها وإذاعتها ، ولا أضغفُ أن أن أعلن اليك والى غيرك من القراء أن ما تقرأه على أنه شعر امرئ القيس أو طرفة أو ابن ككثوم أو عنبرة ليس من هؤلاء الناس فى شئ ، وإنما هو انتحال الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنعة النحاة أو تكلف القصاص أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين .

وأنا أزمع مع هذا كله أن العصر الجاهلى القريب من الاسلام لم يضع ، وأنا

نستطيع أن نتصوره تصوراً واضحاً قوياً صحيحاً . ولكن بشرط ألا نعتمد على
الشعر ، بل على القرآن من ناحية ، والتاريخ والاساطير من ناحية أخرى .
وستسألني : كيف انتهى بي البحث الى هذه النظرية الخطرة ؟ ولست أكره
أن أجيبك على هذا السؤال ، بل أنا لا أكتب ما أكتب الا لأجيبك عليه .
ولأجل أن أجيبك عليه اجابة مقنعة يجب أن أتحدث اليك في طائفة مختلفة من
المسائل ، ومسترى أن هذه الطائفة المختلفة من المسائل تنتهي كلها الى نتيجة
واحدة هي هذه النظرية التي ذكرتها منذ حين . يجب أن أحدثك عن الحياة
السياسية الداخلية للأمة العربية بعد ظهور الاسلام ووقوف حركة الفتح ، وما
بين هذه الحياة وبين الأدب من صلة . ويجب أن أحدثك عن حال أولئك
الناس الذين غلبوا على أمرهم بعد الفتح في بلاد الفرس وفي الشام والجزيرة والعراق
ومصر ، وما بين هذه الحال وبين لغة العرب وآدابهم من صلة . ويجب أن
أحدثك عن نشأة العلوم الدينية واللغوية وما بينها وبين اللغة والأدب من صلة .
ثم يجب أن أحدثك عن اليهود في بلاد العرب قبل الاسلام وبعده ، وما بين
اليهود هؤلاء وبين الأدب العربي من صلة . ويجب أن أحدثك بعد هذا عن
المسيحية وما كان لها من الانتشار في بلاد العرب قبل الاسلام وما أحدثت من
تأثير في حياة العرب العقلية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية ، وما بين هذا كله
وبين الأدب العربي والشعر العربي من صلة . ثم يجب أن أحدثك عن مؤثرات
سياسية خارجية عملت في حياة العرب قبل الاسلام وكان لها أثر قوى جداً في
الأدب العربي الجاهلي وفي الأدب العربي الذي انتحل وأضيف الى الجاهليين .
وهذه المباحث التي أشرت اليها سنتنهي كلها الى تلك النظرية التي قدمتها :
وهي أن الكتلة المطلقة مما نسميه الأدب الجاهلي ليست من الجاهلية في شيء .

ولكنى مع ذلك لن أقف عند هذه المباحث ؛ لأننى لم أقف عندها فيما بينى وبين نفسى بل جاوزتها . وأريد أن أجاوزها معك الى نحو آخر من البحث أظنه أقوى دلالة وأنهض حجة من المباحث الماضية كلها ، ذلك هو البحث الفنى . واللفوى . فسينتهى بنا هذا البحث الى أن هذا الشعر الذى ينسب الى امرئ القيس أو الى الأعشى أو الى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون لهؤلاء الشعراء ، ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن . نعم ! وسيتهى بنا هذا البحث الى نتيجة غريبة ، وهى أنه لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث ، وإنما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله ، أريد أن أقول إن هذه الأشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء ، ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة الى ما اتخذت اليه من علم بالقرآن والحديث . فهى إنما تكلفت واختُرعت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه .

فإذا اتهمنا من هذه الطرق كلها الى غاية واحدة هى هذه النظرية التى قدمتها ، فسنتجهد فى أن نبجح عما يمكن أن يكون أدباً جاهلياً حقاً . وأنا أعترف منذ الآن بأن هذا البحث عسير كل العسّر ، وبأنى أشك شكاً شديداً فى أنه قد ينتهى بنا الى نتيجة مرضية . ومع ذلك فسأحاوله .

(٢) منهج البحث .

أحب أن أكون واضحاً جلياً وأن أقول للناس ما أريد أن أقول دون أن أضلّهم الى أن يتأولوا وينحطوا وينهبوا مذاهب مختلفة فى النقد والتفسير . والكشف عن الأغراض التى أرمى اليها . أريد أن أريح الناس من هذا اللون من

أوران التمس ، وأن أريح نفسى من الرد والدفع والمناقشة فيما لا يحتاج الى مناقشة .
أريد أن أقول لى سأسلك فى هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب
العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة . أريد أن أصطنع فى الأدب هذا
المنهج الفلسفى الذى استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء فى أول
هذا العصر الحديث . والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هى
أن يتجرد الباحث من كل شئ كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى
الذهن مما قيل فيه خلوا تاماً . والناس جميعاً يعلمون أن هذا المنهج الذى سخط
عليه أنصار القديم فى الدين والفلسفة يوم ظهر ، قد كان من أخصب المناهج
وأقومها وأحسنها أثراً ، وأنه قد جدّد العلم والفلسفة تجديداً ، وأنه قد غير
مذاهب الأدباء فى أدبهم والفنّانين فى فنونهم ، وأنه هو الطابع الذى يمتاز به
هذا العصر الحديث .

فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربى القديم وتاريخه
بالبحث والاستقصاء . ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد يروا أننا أنفسنا من كل
ما قيل فيها من قبل وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التى تأخذ
أيدينا وأرجلنا ورووسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمانية الحرة ، ونحول بيننا
وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً .

نعم ! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربى وتاريخه أن نفسى
عواطفنا القومية وكل شخصياتها ، وأن نفسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها ،
وأن نفسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية يجب ألا نتقيد بشئ ولا
نذعن لشيء . إلا مناهج البحث العلمى الصحيح ، ذلك أنا اذا لم تنس هذه العواطف
وما يتصل بها فسنضطر الى المحابة وإرضاء العواطف ، وسنقل عقولنا بما يلائمها .

وهل فعل القدماء غير هذا ؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا ؟ كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب ، أو كانوا عجباً يتعصبون على العرب ؛ فلم يبرأ عليهم من الفساد ، لأن المتعصبين للعرب غلبوا في تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم ؛ ولأن المتعصبين على العرب غلبوا في تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضاً .

كان القدماء مسلمين مخلصين في حب الاسلام ، فأخضعوا كل شيء لهذا الاسلام وحجبهم إياه ، ولم يُعَرِّضُوا لمبحث على ولا لفصل من فصول الأدب أو لون من ألوان الفن إلا من حيث إنه يؤيد الاسلام ويعززه ويعلى كلمته ، فإلام مذهبهم هذا أخذوه ، وما نأفرو انصرفوا عنه انصرافاً . أو كان القدماء غير مسلمين : يهوداً أو نصارى أو مجوساً أو ملحدين أو مسلمين في قلوبهم مرض وفي نفوسهم زيف ؟ فتأثروا في حياتهم العلمية بمثل ما تأثر به المسلمون الصادقون : تعصبوا على الاسلام وفتحوا في مجتهدهم نحو الفرض منه والتصرف من شأنه ، فظلموا أنفسهم وظلموا الاسلام وأفسدوا العلم وجنوا على الأجيال المقبلة . ولو أن القدماء استطاعوا أن يفرقوا بين عقولهم وقلوبهم وأن يتناولوا العلم على نحو ما تناوله المحدثون لا يتأثرون في ذلك بقومية ولا عصبية ولا ما يتصل بهذا كله من الأهواء ، تركوا لنا أدباً غير الأدب الذي نجله بين أيدينا ، ولأراحونا من هذا العناء الذي تنكفه الآن ، ولكن هذه طبيعة الانسان لا سبيل الى التخلص منها . وأنت تستطيع أن تقول هذا الذي تقوله في كل شيء . فلو أن الفلاسفة ذهبوا في الفلسفة مذهب (ديكارت) منذ العصور الأولى ، لما احتاج (ديكارت) الى أن يستحدث منهجاً جديداً . ولو أن المؤرخين ذهبوا في كتابة التاريخ منذ العصور الأولى مذهب (سينيوس) لما احتاج

(سينيويوس) الى أن يستحدث منهجه في التاريخ . وعبارة أدنى الى الایجاز :
لو أن الانسان خلق كاملا ما احتاج الى أن يطلع في السكال .
فلندع لوم القدماء على ما تأثروا به في حياتهم العلمية مما أفسد عليهم العلم .
ولنتجهد في ألا نتأثر كما تأثروا وفي ألا نفسد العلم كما أفسدوه . ولنتجهد في أن
ندرس الادب العربي غير حافلين بتمجيد العرب أو القضا منهم ، ولا معنيين
بالإسلامية بينه وبين نتائج البحث العلمى والأدبى ، ولا وجلين حين ينتهى بنا هذا
البحث الى ما تأباه القومية أو تنفر منه الالهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية .
فإن نحن حررنا أنفسنا الى هذا الحد فليس من شك فى أننا سنصل ببعضنا
العلمى الى نتائج لم يصل الى مثلها القدماء . وليس من شك فى أننا سنلتقى
أصدقاء سواء اتفقنا فى الرأى أو اختلفنا فيه ، فما كان اختلاف الرأى فى العلم سبباً
من أسباب البغض ، إنما الالهواء والمواطف هى التى تنتهى بالناس الى ما يفسد
عليهم الحياة من البغض والمعاداة .

فأنت ترى أن منهج (ديكارت) هذا ليس خصباً فى العلم والفلسفة والادب
لخصب ، وإنما هو خصب فى الاخلاق والحياة الاجتماعية أيضا . وأنت ترى أن
الاخذ بهذا المنهج ليس حتما على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم ،
بل هو حتم على الذين يقرأون أيضا . وأنت ترى انى غير مسرف حين أطلب
منذ الآن الى الذين لا يستطيعون أن يقرأوا من القديم ويحفظوا من أغلال
المواطف والالهواء حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه ألا يقرأوا هذه الفصول ،
فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً .

(٣) مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتبس في القرآن

لا في الأدب الجاهلي

على أنى أحب أن يطعن الذين يكلفون بالأدب العربي القديم ويشقون عليه ويجدون شيئاً من اللذة في أن يعتقدوا أن هناك أدباً جاهلياً يمثل حياة جاهلية انقضى عصرها بظهور الاسلام ، فلن يحو هذا الكتاب ما يعتقدون ، ولن يقطع السبيل بينهم وبين هذه الحياة الجاهلية يدرسونها ويجدون في درسها ما ينتفون من لذة علمية وفنية ، بل أنا أذهب الى أبعد من هذا ، فأزعم أنى سأستكشف لهم طريقاً جديدة واضحة قصيرة مهلة يصلون منها الى هذه الحياة الجاهلية ، أو ببارة أصح : يصلون منها الى حياة جاهلية لم يعرفوها ، الى حياة جاهلية قيمة مشرقة ممتعة مخالفة كل المخالفة لهذه الحياة التي يجدونها في المطولات وغيرها مما ينسب الى الشعراء الجاهليين . ذلك أنى لا أنكر الحياة الجاهلية وإنما أنكر أن يمثلها هذا الأدب الذي يسمونه الأدب الجاهلي . فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية فلست أسلك اليها طريق امرئ القيس والناطقة والأعشى وزهير وقس بن ساعدة وأكثم بن صبيح لأنى لا أثق بما ينسب اليهم ، وإنما أسلك اليها طريقاً أخرى ، وأدرسها في نص لا سبيل الى الشك في صحته ، أدرسها في القرآن . فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلي . ونص القرآن ثابت لا سبيل الى الشك فيه . أدرسها في القرآن ، وأدرسها في شعر هؤلاء الشعراء الذين عاصروا النهى وجدلوه ، وفي شعر الشعراء الآخرين الذين جاءوا بعده ولم تكن نفوسهم قد طابت عن الآراء والحياة التي ألّفها أبؤهم قبل ظهور الاسلام . بل أدرسها

في الشعر الأموي نفسه ، فلست أعرف أمة من الأمم القديمة استمسكت بمذهب المحافظة في الأدب ولم تهجد فيه إلا بمقدار كالأمة العربية . لحياة العرب الجاهليين ظاهرة في شعر الفرزدق وجري وذي الرثمة والأخطل والراعي أكثر من ظهورها في هذا الشعر الذي ينسب إلى طرفة وعنترة والشماخ وبشر بن أبي خازم .

قلت إن القرآن أصدى مرآة للحياة الجاهلية . وهذه القضية غريبة حين نسمعا ، ولكنها بديهية حين تفكر فيها قليلا فليس من اليسير أن نفهم أن الناس قد أعجبوا بالقرآن حين تليت عليهم آياته إلا أن تكون بينهم وبينه صلة هي هذه الصلة التي توجد بين الأثر الفني البديع وبين الذين يحبون به حين يسمعون أو ينظرون إليه . وليس من اليسير أن نفهم أن العرب قد قاؤوا القرآن وناهضوه وجادلوا النبي فيه إلا أن يكونوا قد فهموه ووقفوا على أسرار ودقائقه . وليس من اليسير بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن كان جديدا كله على العرب . فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه ، ولا آمن به بعضهم ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر . إنما كان القرآن جديدا في أسلوبه ، جديدا فيما يدعو إليه ، جديدا فيما شرع للناس من دين وقانون . ولكنه كان كتابا عربيا ؛ لفته هي اللغة العربية الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره ، أي في العصر الجاهلي . وفي القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من الوثنية ، وفيه رد على اليهود وفيه رد على النصارى ، وفيه رد على الصابئة والمجوس . وهو لا يرد على يهود فلسطين ، ولا على نصارى الروم ، ومجوس الفرس ، وصابئة الجزيرة وحكمهم ، وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها . ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر ، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأبدوه ، وضحوا في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة .

أقترى أحداً يحفل في لوأنى أخذت أهاجم البوذية أو غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها أحد في مصر؟ ولكننى أغبط النصراني حين أهاجم النصرانية ، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهودية ، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الاسلام . وأنا لا أكاد أعرض لواحد من هذه الاديان حتى أجد مقاومة الأفراد ثم الجماعات ، ثم مقاومة للدولة نفسها تمثلها النيابة والقضاة . ذلك لأنى أهاجم ديانات ممثلة في مصر يؤمن بها المصريون وتحببها الدولة المصرية . وكذلك كانت الحال حين ظهر الاسلام : هاجم الوثنية فعارضه الوثنيون ، وهاجم اليهود فعارضه اليهود ، وهاجم النصراني فعارضه النصراني . ولم تكن هذه المعارضة هينة ولا لينة ، وإنما كانت تقدر بمقدار ما كان لأهلها من قوة ومنمة وبأس في الحياة الاجتماعية والسياسية . أما وثنية قريش فقد أخرجت النبي من مكة ونصبت له الحرب واضطرت أصحابه الى الهجرة . وأما يهودية اليهود فقد ألبت عليه وجاهدته جهاداً حقيقياً وجدلياً ، ثم انتهت الى الحرب والقتال . وأما نصرانية النصراني فلم تكن معارضتها للاسلام إبان حياة النبي قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية . لماذا ؟ لأن البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية ، إنما كانت وثنية في مكة ، يهودية في المدينة . ولو ظهر النبي في الحيرة أو في تيجران للقى من نصارى هاتين المدينتين مثل ما لقي من مشركي مكة ويهود المدينة .

وفي الحق أن الاسلام لم يكذب يظهر على مشركي الحجاز ويهوده حتى استعمل الجهاد بينه وبين النصراني من جدال ونضال بالحجة الى اصطدام مسلح ، أدرك النبي أوله وانتهى به الخلفاء الى أقصى حدوده .

فأنت ترى أن القرآن حين يتحدث عن الوثنيين واليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب الرِّحْلِ والديانات إنما يتحدث عن العرب وعن نحل وديانات ألها

العرب . فهو يبطل منها ما يبطل ، ويؤيد منها ما يؤيد . وهو يلقي في ذلك من المعارضة والتأييد بمقدار ما لهذه النحل والديانات من السلطات على نفوس الناس . وإذن فما أبعد الفرق بين نتيجة البحث عن الحياة الجاهلية في هذا الأدب الذى يضاف الى الجاهليين والبحث عنها في القرآن !

فأما هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين فيُظهر لنا حياة غامضة جافة بريئة أو كالبريئة من الشعور الدينى والقوى والم عاطفة الدينية المتسلطة على النفس والمسيطر على الحياة العملية ، والا فأين تجد شيئاً من هذا في شعر امرئ القيس أو طرفة أو عنتره ! أو ليس عجيباً أن يعجز الشعر الجاهلى كله عن تصوير الحياة الدينية لجاهليين !

وأما القرآن فيمثل لنا شيئاً آخر ، يمثل لنا حياة دينية قوية تدعو أهلها الى أن يجادلوا عنها ما وسرهم الجدل . فاذا رأوا أنه قد أصبح قليل الفتاء لجأوا الى الكيد ، ثم الى الاضطهاد ، ثم الى إعلان الحرب التى لا تبقى ولا تندر . أفتظن أن قريشاً كانت تكيد لأبنائها وتضطهدهم وتذيقهم ألوان العذاب ثم تخرجهم من ديارهم ثم تنصب لهم الحرب وتضحى في سبيلها بثروتها وقوتها وحياتها لو لم يكن لها من الدين إلا ما يمثل هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين ؟ كلا ! كانت قريش متدينة قوية الايمان بدينها ، ولهذا الدين وللإيمان بهذا الدين جاهدت ما جاهدت وضحت ما وضحت . وقل مثل ذلك في اليهود ؛ وقل مثله في غير أولئك وهؤلاء من العرب الذين جاهدوا النجى عن دينهم .

فالقرآن إذن أصدق تمثيلاً للحياة الدينية عند العرب من هذا الشعر الذى يسمونه الجاهلى . ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها ؛ وإنما يمثل شيئاً آخر غير ما لا نجد في هذا الشعر الجاهلى ، يمثل حياة عقلية قوية ، يمثل قدرة

على الجدل والخصام أنفق القرآن في جهادها حقاً عظيماً . أليس القرآن قد وصف أولئك الذين كانوا يجادلون النبي بقوة الجدل والقدرة على الخصام والشدة في المحاوراة ، وفهم كانوا يجادلون ويخاصمون ويحاورون ؟ في الدين وفيما يتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة التي يُنفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يوفقوا إلى حلها : في البعث ، في الخلق ، في إمكان الاتصال بين الله والناس ، في المعجزة وما إلى ذلك .

أفتظن قوماً يجادلون في هذه الأشياء جدالاً يصعبه القرآن بالقوة وبشهادة أصحابه بالمهارة ، أفتظن هؤلاء القوم من الجبل والنبوة والنفطة والخشونة بحيث يمثلهم لنا هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ؟ كلا ! لم يكونوا جهالاً ولا أغبياء ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية ، وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة .

وهنا يجب أن نحتاط ، فلم يكن العرب كلهم كذلك ، ولا يمثلهم القرآن كلهم كذلك ، وإنما كانوا كغيرهم من الأمم القديمة وككثير من الأمم الحديثة منقسمين إلى طبقتين : طبقة المستنيرين الذين يمتازون بالثروة والجاه والذكاء والعلم ، وطبقة العامة الذين لا يكاد يكون لهم من هذا كله حظ .

القرآن شاهد بهذا . أليس يحددنا عن أولئك المستضعفين الذين كفروا طاعة لسادتهم وزعمائهم لاجتهاداً في الرأي ولا اقتناعاً بالحق ، والذين سيقولون يوم يسألون : (رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا) . بل القرآن يحددنا عن جفوة الأعراب وقيلظمتهم وامعاتهم في الكفر والنفاق وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة التي تحمل على الإيمان والتدين . أليس هو الذي يقول : (الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ) . أليس

قد شرع للنبي أن يتألف قلوب الأعراب بالمال ١ إلى . فالقرآن اذن يمثل الامة العربية على أنها كانت كغيرها من الأمم القديمة ، فيها الممتازون المستديرون الذين كان النبي يجادلهم ويجاهدهم ، وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ من استئثاره وامتناز والذين كانوا موضوع النزاع بين النبي وخصومه والذين كان يتألفهم النبي بالمال أحياناً .

والقرآن لا يمثل الامة العربية مستديرة مستديرة فحسب ، بل هو يعطينا منها صورة أخرى يدعش لها الذين تعودوا أن يعتمدوا على هذا الشعر الجاهلي في درس الحياة العربية قبل الاسلام ، فهم يعتقدون أن العرب كانوا قبل الاسلام أمة معتلة تعيش في صحرائها لا تعرف العالم الخارجي ولا يعرفها العالم الخارجي ، وهم ينون على هذا قضايا ونظريات ، فهم يقولون إن الشعر الجاهلي لم يتأثر بهذه المؤثرات الخارجية التي أثرت في الشعر الاسلامي : لم يتأثر بمحضرة الفرس والروم . وأنى له ذلك ! لقد كان يقال في صحراء لا صلة بينها وبين الأمم المتحضرة . كلا ! القرآن يحددنا بشيء غير هذا ، القرآن يحددنا بأن العرب كانوا على اتصال بين حولهم من الأمم بل كانوا على اتصال قوى قسمهم أحزاباً وفرقتهم شيعاً . أليس القرآن يحددنا من الروم وما كان بينهم وبين الفرس من حرب انقسمت فيها العرب الى حزبين مختلفين : حزب يشايح أولئك ، وحزب يناصر هؤلاء ! أليس في القرآن سورة تسمى سورة الروم وتبتدى بهذه الآيات (أَلَمْ فَلْيَتَرِ الزُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَرْضُ قَبْلُ قَوْمِ بَعْدُ وَتَوْمَنَّهُ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بَنَصِرَ اللَّهُ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاكُ) لم يكن العرب اذن كايظن أصحاب هذا الشعر الجاهلي معتزلين ، فأنت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم . وهو يصف اتصالهم الاقتصادي

بغيرهم من الأمم في السورة المروقة (لا إِلَهَ إِلَّا فِي قَرْيَةٍ إِلَّا فِيهِمْ رَحْمَةُ السَّمَاءِ
وَالْمِصْبِ) وكانت إحدى هاتين الرحلتين إلى الشام حيث الروم ، والأخرى
إلى اليمن حيث الحبشة أو الفرس .

وسيرة النبي تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المندب إلى بلاد الحبشة .
ألم يهاجر المهاجرون الأتوون إلى هذه البلاد ، وهذه السيرة نفسها تحدثنا بأنهم
تجاوزوا الحيرة إلى بلاد الفرس ، وبأنهم تجاوزوا الشام وفلسطين إلى مصر . فلم
يكونوا إذن معتزلين ، ولم يكونوا أخذت بنجوة من تأثير الفرس والروم والحبش
والهند وغيرهم من الأمم المجاورة لهم . لم يكونوا على غير دين ، ولم يكونوا جهالا
ولا غلاظا ، ولم يكونوا في عزلة سياسية أو اقتصادية بالقياس إلى الأمم الأخرى ،
كذلك يمثلهم القرآن . بل هو يمثل من حياتهم وجهاً آخر ليس أقل خطراً من
هذه الأوجه التي أشرنا إليها آنفاً . وقد تعود الباحثون عن حياة الأمم القديمة
والحديثة أن يختصوه بمحط عظيم من العناية ، لأنهم يرون فيه قوام الحياة الاجتماعية
كلها ، ذلك هو هذا الوجه الذي يمس حياة العرب الاقتصادية للداخلية والذي
يظهر لنا هذه الصلة بين طبقاتهم وطوائفهم ؛ فأنت تستطيع أن تقرأ أمر القيس
كله وغير أمر القيس وأنت تستطيع أن تقرأ هذا الأدب الجاهلي كله دون
أن تظهر بشيء ذي غناء يمثل لك حياة العرب الاقتصادية فيما بينهم وبين أنفسهم .
فكما أنك عرفت من القرآن وحده ان قد كانت للحرب حياة تجارية خارجية
وصلت بينهم وبين الأمم الأجنبية فتعرف من القرآن ، ومن القرآن وحده ،
ان قد كانت للحرب فيما بينهم وبين أنفسهم حياة اقتصادية سيئة وقت ظهور
النبي ، لعل سوءها كان من الأشياء التي حجب الاسلام إلى قلوب ناس كثيرين
منهم . فقد رأيت منذ حين أن القرآن يقسم العرب إلى مستنيرين وممازين من

ناحية ، والى جهال مستضعفين من ناحية أخرى ، وقد رأيت أن هؤلاء الجهال المستضعفين كانوا موضوع الخصومة والنزاع بين النبي وأعدائه . وأنت اذا قرأت القرآن رأيت أنه يقسم العرب الى فريقين آخرين : فريق الاغنياء المستأثرين بالثروة المسرفين فى الربا ، وفريق الفقراء المعدمين أو الذين ليس لهم من الثروة ما يمكنهم من أن يقاوموا هؤلاء المرائين أو يستغنوا عنهم . وقد وقف الاسلام فى صراحة وحزم وقوة الى جانب هؤلاء الفقراء المستضعفين وناضل عنهم وذاد خصومهم والمسرفين فى ظلمهم ، وسلك فى هذا النضال والذيد مسالك مختلفة ، سلك فيها مسلك القوة والمنف حين حرم الربا وألغى فى تحريمه ، ومثل الذين يأكلون الربا بالدين ينخبطهم الشيطان من المس ، وأمر الذين آمنوا أن يتقوا الله ويكسروا ما بقى من الربا ، وأذنهم بحرب من الله ورسوله . إن لم يفعلوا . وسلك فيها مسلك اللين والرفق حين أمر بالصدقة وأوصى الأغنياء بالفقراء ، وضرب هذه الأمثال البينات يرغب بها اصحاب الاموال فى البر بالفقراء والعطف عليهم ، وجعل الصدقة قرصاً يقدمه صاحبها الى الله على أن يرد اليه مضاعفاً يوم القيامة . وسلك فيها مسلكا بين بين فيه حزم وشدة وفيه لين ورفق حين شرع الزكاة على أنها تطهير للاغنياء وسد لحاجة الفقراء ..

أفتظن ان القرآن كان يعنى هذه العناية كلها بتحريم الربا ولحث على الصدقة وفرض الزكاة لو لم تكن حياة العرب الاقتصادية الداخلية من الفساد والاضطراب بحيث تدعو الى ذلك . فافئس لى هذا أو شيئاً كهذا فى الادب الجاهلى ، وحدثنى أين نجد فى هذا الأدب شعره وثمره ما يصور لك نضالا ما بين الأغنياء والفقراء . ومع ذلك فما هذا الأدب الذى لا يمثل فقر الفقير وما يحمل صاحبه من ضرر وما يعرضه له من أذى ، والذى لا يمثل طغيان الغنى وأسرافه فى

الظلم والبخل وامتصاص دماء الممدنين . ألم يكن بين هؤلاء العرب البائسين من انطلق لسانه مرة بالشكوى من هذه الحياة السيئة المنكرة ؟ ألم يكن من هؤلاء العرب المسرفين في الظلم من انطلق لسانه مرة بما يمثل كبريائه وتسلمه على هؤلاء البائسين ؟ ثم لا يمثل القرآن هذه الناحية وحدها من الحياة الاقتصادية الداخلية وإنما يمثل ناحية أخرى أقوم وأعظم خطراً منها : يمثل هذه الناحية التي كنا ننظر أن يمثلها الشعر لأنها خليقة به وتكاد تكون موقوفة عليه ، نريد هذه الناحية النفسية الخالصة ، هذه الناحية التي تظهر لنا الصلة بين العربي والمال ، هذه الناحية التي ان فكرنا فيها قليلا لم نلبث ان نتساءل عن هذا الشعر الجاهلي أصادق هو أم كاذب ، فالشعر الجاهلي يمثل لنا العرب أجواءاً كراماً ، ميينين للأموال مسرفين في ازدهارها ولكن في القرآن الماحا في ذم البخل والحاك في ذم الطمع ، فقد كان البخل والطمع اذن من آفات الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الجاهلية . ويكفي أن تقرأ هذه الآيات التي يأمر فيها القرآن برعاية اليتيم وينهى عن الاسراف في ماله وعن ظلمه والبغى عليه ، ويكفي أن تقرأ هذه الآية « ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيراً » لتشعر شعوراً قوياً بأن العرب في الجاهلية لم يكونوا كما يمثلهم هذا الشعر أجواءاً متلفين للمال مهينين لكرامته وإنما كان منهم الجواد والبخيل وكان منهم المتلاف والحريص وكان منهم من يزدري المال ومنهم من يزدري الفضيلة والباطلة في سبيل جمه وتخصيله . وفي الحق أن العرب كانوا كذلك ، وفي الحق أن هذا ملائم كل الملازمة لما يمثل القرآن من حياة العرب المتحضرين في مكة والمدينة ، فقد كانت التجارة قوام الحياة في هاتين الحاضرتين . ومن ذكر التجارة في الامم القديمة فهو مضطر الى أن يذكر معها الربا والبخل والطمع والظلم وهذه النقائص الفردية

والاجتماعية التي تتمثل بحب المال وجمعه والتي لا يظهر الأدب الجاهلى منها شيئاً : ويدل القرآن دلالة لا تقبل الشك على أنها كانت ممثلة في مكة والمدينة والطائف كما كانت ممثلة قبل ذلك في أثينا وروما وقرطاجنة ، بل يدل القرآن على أكثر من هذا ، يدل على أن الثورة التي جاء بها الاسلام لم تكن ثورة دين ليس غير وانما كانت ثورة دين وسياسة واقتصاد .

والقرآن يحصى في تمثيل هذه الناحية النفسية من تاريخ العرب الى أبعد مدى ، فانظر اليه كيف يندقي في تنظيم الصلة بين الدائن والمدين فيأمر باللين وانتظار الميسر حتى يوسر . حتى اذا فرغ من هذا الامر بالمعروف والحث على الرفق أخذ ينظم أمر المتقارضين في دقة وحزم وعدل وحرص تنظيمياً لا أعرف أبلغ منه في تمثيل الصلة النفسية بين العرب والاموال « يا أيها الذين آمنوا اذا تدانيتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يخسن منه شيئاً فان كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل احدهما فتدكر احدهما الاخرى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا ولا تساموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً الى أجله ذلك أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا الا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها وأشهدوا اذا تبايعتم ولا يضاركم اني ولا شهيد وإن فعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة قل من بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن أمانته وليتق الله ربه ولا تكتبوا الشهادة ومن

يكنهن فانه آثم قلبه والله بما تعملون عليم . سيقولون نظام جديد يشرعه الله للناس رفقا بهم ورعاية لمصالحهم . ولست نذكر ذلك ولا نرتاب فيه ، ولكن نحرّم الربا كان نظاما جديدا شرعه الله للناس رفقا بهم ورعاية لمصالحهم ، وهو مع ذلك أو قل وهو لذلك كان ملائما لحياتهم الاقتصادية محققا لآمال كثير منهم رافعا لكثير من الظلم . ولم يشرع الله هذه النظم اذا لم يكن يريد أن يزيل فسادا ويقر اصلاحا وينظم الصلات بين الناس على أحسن وجه ممكن وأكمله ؟

ثم يتجاوز القرآن هذا كله من حياة العرب الاقتصادية الى أشياء كنا ننتظر أن نراها في الشعر الجاهلي أو نرى الإشارة اليها فيه لو أن له نصيبا من محبة وصدق ، فهذا الشعر لا يعنى الا بحياة الصحراء والبادية وهو لا يعنى بها الا من نواحى لا تمثلها تمثيلا تاما ، فاذا عرض لحياة المدر فهو بمسها مساً رقيقا ولا يتغلغل فى أعماقها ، وما هكذا نعرف شعر الاسلام . ومن عجيب الأمر ان لا نكاد نجد فى الشعر الجاهلي ذكر البحر أو الإشارة اليه ، فاذا ذكر قد كرر يدل على الجهل لا أكثر ولا أقل ، فهل كان العرب فى الجاهلية يجهلون البحر حقاً ولا يصطنعونه فى مراقبهم ؟ أما القرآن فيمنّ على العرب بأن الله قد سنخّر لهم البحر وبأن لهم فى هذا البحر منافع كثيرة مختلفة أذكر منها الملاحه ، فالقرآن يذكر الجوارى المنشآت فى البحر كالاعلام ، وأذكر منها الصيد ، ففى القرآن من على العرب بأنهم كانوا يستخرجون من البحر لحماً طرياً . وأذكر منها استخراج اللؤلؤ والمرجان ، ففى القرآن ذكر صريح لهذا . ولست أذهب فى النقود الى أن أزعّم أن قد كانت للعرب أساطيل وسفن للتجارة والحرب ، ولا الى أن أزعّم أنهم كانوا يتخذون من الصيد واستخراج اللؤلؤ والمرجان مصدراً من مصادر الثروة الضخمة ؛ ولكنى ألاحظ أن ذكر القرآن لهذا كله وامتنانه على العرب

بهذا كله دليل قاطع على أن العرب لم يكونوا يجهلون هذا كله بل كانوا يعرفونه حق المعرفة وكانت حياتهم تتأثر به تأثراً قوياً ، والا فلا عرض القرآن له وما أقام الحجة به عليهم . فأين نجد هذا أو شيئاً من هذا في الشعر الجاهلي . . .
وأنا أستطيع أن أدع الحياة الاقتصادية وأعرض لغيرها من أنواع الحياة العربية في الحضر والمدن ، فأبين لك أن القرآن يتحدثنا من أمر هذه الحياة بما لا يتحدثنا به هذا الأدب الجاهلي ، ويصور لنا من دقائقها ما لا يصور لنا هذا الأدب الجاهلي .

وإذا كان العرب أصحاب علم ودين ، وأصحاب قوة وبأس ، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها ، وأصحاب اقتصاد داخلي وخارجي معقد ، فما أخلفهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية . وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن قد ظهر في أمة جاهلة همجية !
أرأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن أنفع وأجدى من التماسها في هذا الأدب العقيم الذي يسمونه الأدب الجاهلي ! أرأيت أن هذا النحو من البحث يثير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين ؟

(٤) الأدب الجاهل والائمة

على ان هناك شيئاً آخر يحظر علينا التسليم بصحة الكثرة المطلقة من هذا الأدب الجاهل ، ولعله أبلغ في اثبات ما نذهب اليه . فهذا الأدب الذى رأينا انه لا يمثل الحياة الدينية والعقلية والسياسية والاقتصادية للعرب الجاهلين بعيد كل البعد عن ان يمثل اللغة العربية فى العصر الذى يزعم الرواة أنه قيل فيه . والامر هنا يحتاج الى شيء من الروية والأناة . فنحن اذا ذكرنا اللغة العربية نريد بها معناها الدقيق المحدود الذى نجد في المعاجم حين نبحث فيها عن لفظ اللغة مامنها ، نريد بها الألفاظ من حيث هي ألفاظ تدل على معانيها ، تستعمل حقيقة مرة وبجازاً مرة أخرى ، وتتطور تطوراً ملائماً لمتنضيات الحياة التى يحياها أصحاب هذه اللغة .

قول ان هذا الأدب الجاهل لا يمثل اللغة الجاهلية . ولنجهد في تعريف اللغة الجاهلية هذه ما هي ، أو ماذا كانت فى العصر الذى يزعم الرواة أن أدبهم الجاهل هذا قد ظهر فيه . أما رأى الذى اتفق عليه الرواة أو كادوا يتفقون عليه فهو أن العرب ينقسمون الى قسمين قحطانية منازلهم الأولى فى الجن ، وعدنانية منازلهم الأولى فى الحجاز .

وهم متفقون على أن القحطانية عرب منذ خلقهم الله فطروا على العربية فهم العاربة ، وعلى أن العدنانية قد اكتسبوا العربية اكتساباً كانوا يتكلمون لغة أخرى هي العبرانية أو السكلدانية ، ثم تعلموا لغة العرب العاربة ، فحيث لغتهم الأولى من صدورهم وثبتت فيها هذه اللغة الثانية المستعارة . وهم متفقون على أن هذه العدنانية المستعربة إنما يتصل نسبها بإسماعيل بن ابراهيم . وهم يروون

حديثاً يتخذونه أساساً لكل هذه النظرية ، خلاصته ان أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه اسماعيل بن ابراهيم .

على هذا كله يتفق الرواة ، ولصكهم يتفقون على شيء آخر أيضاً أثبتته البحث الحديث ، وهو أن هناك خلافاً قوياً بين لغة حمير (وهي العرب الماربة) ولغة عدنان (وهي العرب المستعربة) . وقد روى عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان يقول : ما لسان حمير بلساننا ولا لفهم بلغتنا .

وفي الحق أن البحث الحديث قد أثبت خلافاً جوهرياً بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية ، واللغة التي كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد . ولدينا الآن قوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضاً . وإذن فلا بد من حل هذه المسألة .

إذا كان أبناء اسماعيل قد تعلموا العربية من أولئك العرب الذين نسبهم الماربة فكيف بدأ ما بين اللغة التي كان يصطنعها العرب الماربة واللغة التي كان يصطنعها العرب المستعربة ، حتى استطاع أبو عمرو بن العلاء أن يقول إنهما لغتان متبايزتان ، واستطاع العلماء المحدثون أن يثبتوا هذا التبايز بالأدلة التي لا تقبل شكاً ولا جدالاً ! الحق أن القدماء والمحدثين جميعاً مضطربون اضطراباً شديداً في تحديد ما ينبغي أن يفهم من لفظ العرب وفي تحديد ما ينبغي أن يفهم من لفظ اللغة العربية . وهذا الاضطراب ليس من شأنه أن يعين على التحقيق العلمي ولا أن يمكننا من أن نضع أمائنا ، في دقة وجلاء ، المسألة التي يجب أن نفهم بها . فأما القدماء فقد كانوا يفهمون من لفظ العرب سكان هذه البلاد العربية وإن لم يتفقوا في تحديدها على ما يحده الجغرافيون الحديثون اليوم . ولم يكونوا يفرقون بين سكان هذه البلاد في التسمية وإنما كان أهل الجنوب عرباً وكان أهل الشمال عرباً .

ولم يكن ذلك شأن القدماء من العرب وحدهم وإنما كان شأن القدماء من اليونان والرومان ، فأهل اليمن عرب والاسباط عرب عند أولئك وهؤلاء . وأما المحدثون ففريق منهم يطلقون لفظ العرب كما كان يطلقه القدماء على سكان هذا الطرف من أطراف آسيا ، ولكن عند فريق منهم ميلاً ظاهراً الى أن يتجاوزوا هذا الطرف قليلاً أو كثيراً ، فهم لا يكتفون بعربية اليمنيين والحجازيين والنجديين ولكنهم يريدون أن يكون النبط عرباً وأن يكون البابليون في عصرهم الاول عرباً . وهم كما ترى يمدون لفظ العرب حتى يتجاوزوا به البلاد العربية الطبيعية . وهم يرتبون على هذا نتائج غريبة : فحضارة النبط حضارة عربية ، وحضارة البابليين وتشريعهم من عهد حمورابي حضارة عربية وتشريع عربي . واللغة العربية تتسع وتضيق بمقدار ما تتسع البلاد العربية وتضيق ، بمقدار ما يتسع الجنس العربي نفسه ويضيق . وليس يعني أن أعرض لهذا الاختلاف والاضطراب وما ينتج عنها في التاريخ العربي وفي تاريخ الأمم السامية الأخرى التي يضيفها القدماء والمحدثون الى العرب مرة ويفصلونها عنهم مرة أخرى ، وإنما يعني أن أوضح النتائج الخطرة التي ينتجها هذا الخلط والاضطراب في تاريخ اللغة العربية وآدابها . فالواقع أننا لا نكاد نعرف صلة متينة بين اللغة العربية التي نفهمها الآن من هذا اللفظ والتي نريد أن نؤرخها ونؤرخ آدابها ، ولغات هذه الأمم التي يجمعها بعض القدماء والمحدثين عربية حيناً وغير عربية حيناً آخر . نعم كل هذه اللغات سامية ، وهي من هذه الناحية تتشابه في كثير من الاصول تشابهاً يقوى مرة ويضعف أخرى ، ولكن اللغة العبرانية سامية واللغة الفينيقية سامية ولغة السكندانيين سامية واللهجات الآرامية كلها سامية ، وبينها وبين اللغة العربية من التشابه القوي حيناً والضعيف حيناً آخر مثل ما بين اللغة العربية ولغة البابليين في عصر حمورابي ولغة

الحميريين والسبئيين والحبش والانباط . واذن فلم لا تكون العبرانية والسريانية
والكلدانية ولهجات الآراميين كلها عربية كما كانت اللغات واللهجات الاخرى ؟
واذا كانت اللغات السامية كلها عربية فقد يكون من اليسير أن تتفق وأن
يفهم من أصحاب هذا الرأي ما يريدون ، فهم يضعون لفظ « العربي » موضع لفظ
« السامي » وهو اصطلاح نستطيع أن نقره لأصحابه إن أرادوا دون أن يمننا ذلك
من أن نعود فنقرر أن هذه اللغات العربية مختلفة متباينة فيما بينها وموأن لكل منها
خصائصها وبميزاتها ، وأن واحدة منها بعينها هي التي تمنينا وهي هذه اللغة الفصحى
التي نجدھا في القرآن وفيما اتفقنا على أن نسميها أدباً عربياً . ومن الاسراف وازدراء
العقل والعلم أن نطمئن ، في غير تحفظ ولا احتياط ، لما كان القدماء قد اتفقوا عليه
من أن العرب منقسمون الى بائدة وباقية ، فالبايدة عاد وثمود وطسم وجديس
والماليق ومن البهم ، والباقية تنقسم الى عاربة ومستعربة ، فالعاربة قحطان والمستعربة
عدنان . نقول من الاسراف أن تقبل هذا كله من غير نقد ولا احتياط فنحن
لا نعرف من عاد وثمود الا ما خبرنا به القرآن ، ونحن نجعل لفتهم جهلاً تاماً ولا
نستطيع بوجه من الوجوه أن نقرر في أمرها شيئاً ، ونحن لا نعرف طسماً ولا
جديساً ولا الماليق ولا نعرف من لغاتهم قليلاً ولا كثيراً . وقد سبقنا القدماء
من علماء المسلمين الى رفض ما روى لمعاد وثمود وطسم وجديس والماليق من شعر
وثر وخبر حاشى هذه الأخبار التي ألم بها القرآن المأماً للعظة والعبرة .

واذن فكل هذه الامم والقبائل ولغاتها لا تصلح موضوعاً للعلم ولا للبحث ،
لأننا نجعلها الجهل كله ولا نعرف منها الا أسماءها ، بل نحن لا نعرف علام تدل هذه
الاسماء دلالة دقيقة محققة . ولكن الامر ليس كذلك في قحطان وفي عدنان فهما
شعبان عرفهما التاريخ ووصلت اليينا عنهما نصوص لا تقبل شكاً ولا جدالاً . ونحن

نستطيع أن ندرس هذه النصوص درساً علمياً ، ونستخلص من هذا الدرس النتائج المختلفة في اللغة والأدب والتاريخ . واذن فموقفنا بإزاء هذين الشعبين مخالف كل المخالفة لموقفنا بإزاء عاد وعمود وطسم وجديس . وقد رأيت أن القدماء من المسلمين كانوا يقفون من هذين الشعبين «واقفين متناقضين» فكانوا يرون من ناحية أن شعب قحطان هو الشعب العربي حقاً وأن شعب عدنان قد تعلم منه العربية واكتسبها اكتساباً ، وكانوا يرون من ناحية أخرى أن لغة قحطان ليست هي لغة عدنان ، وأن لسان قحطان ليس هو لسان عدنان . ولم يحاول القدماء أن يرفضوا هذا التناقض ولا أن يزيلوا هذا اللبس . وإنما مضوا على ما كانوا عليه من أن العدنانية أخذت عربيتها عن القحطانية ، ومن أن للعدنانية شعراء وخطباء وللقحطانية كذلك شعراء وخطباء ، ومن أن لفظة أولئك وهؤلاء واحدة هي لغة الترانس وإن كانت لغة قحطان ليست لغة عدنان وإن كان لسان قحطان ليس لسان عدنان . وقد أراد الله فوق العلماء المحدثين إلى استكشاف اللغة القحطانية أو قل إلى استكشاف اللغات القحطانية من حميرية وسبئية ومعينية ؛ وأراد الله أن يوفق هؤلاء العلماء إلى قراءة هذه اللغات كما قرأوا اللغة المصرية القديمة كما قرأوا لغة البابليين والاشوريين كما قرأوا طائفة أخرى من اللغات السامية . وأراد الله أن يعنى هؤلاء العلماء المحدثون بهذه اللغة الحميرية عنابة لم تقدر لعلماء المسلمين في القرن الأول والثاني للهجرة . فيستنبطوا نحوها وصرفها ويقارنوا بينها وبين غيرها من اللغات السامية القريبة منها والبعيدة عنها . وكانت نتيجة هذا البحث الطويل والجد المتصل أن اللغة الحميرية شيء واللغة العربية الفصحى شيء آخر ، وأن هذه اللغة الحميرية أقرب إلى اللغة الحبشية القديمة منها إلى اللغة العربية ، متأثرة بنحو هذه اللغة الحبشية وصرفها أكثر من تأثرها بنحو عربيتنا

الفصحى وصرفها . وليس هنا موضع القول المفصل في هذا كله ، فان لفظة الحيرية علمها المستقل الذى ينبغى أن يرجع اليه من شاء التحقيق في كتب المستشرقين الذين درسوا هذا الموضوع وأقنوه .

ولكن قوماً يأبون إلا أن تقام لهم الحجة ويمرض عليهم تفصيل الدليل . وهم يغفلون في ذلك ويبلغون و يرون أن من التقصير أو العبث بالمقول أن يدعى مدح أن اللغتين مفترقتان دون أن يدل على مواضع الفرق ، كأن من الحق علينا حين نعلم أن العربية شيء والبرانية شيء آخر أن قيم الدليل على هذا ، وكأن من المحرم على صاحب التاريخ الطبيعى مثلاً أن يستز بنتائج البحث الطبيعى والكيفى دون أن يدخل في تفصيل الأدلة الطبيعية والكيفية ، كأنه لا يصح لعالم أن يعتمد على نتائج البحث التى انتهى اليها الاختصاصيون في العلوم الأخرى .

هؤلاء المماررون لا يستطيعون أن يطمئنا الى ما اطمان اليه أبو عمرو بن العلاء من وجود الخلاف الجوهري بين العربية والحيرية ، ولا يريدون أن يصدقونا حين ننبههم بان العلم الحديث قد أثبت ما كان يقوله أبو عمرو ، وانما يريدون أن يقرأوا نصوصاً حيرية وان يثبتوا بأنفسهم مواضع هذا الخلاف . وهم يجهلون أنا لو نضع بين أيديهم هذه النصوص الحيرية كما تركها أصحابها . مكتوبة بخطها الحيرى فلن يجهدوا سبيلاً الى أن يتقدموا في قراءتها خطوة ، ولو نضعها بين أيديهم منقولة الى الخط العربى فقد يقرأون من غير فهم فضلاً عن استنباط الفروق المتصلة بالنحو والصرف . وهم يجهلون أنا لو نرجم لهم ونضع أيديهم على هذه الفروق فقد نضع كثيراً من الزمان والمكان في غير حاجة ولا فناء . ولكننا على هذا كله نورد لهم بعض هذه النصوص على علاقتها لهم يقرأون ويفهمون ويستنبطون ثم يقتنعون بما نرجم لهم من أن الصلة بين العربية والحيرية كالصلة بين العربية وأية لغة سامية

أخرى . وليقرأوا هذا النص القريب السهل الذى أوردته الأستاذ جوىدى الكبير
لتلاميذه فى الجامعة القديمة على أنه نموذج لما بين اللغة العربية والحيرية من القرب :
« وهم واخوه بنو كلبت هقنيو إلى مقه ذهرن ذن مزندن حجن وقهممو
بمسأهو لوفهممو وسعد همو نعمتم »

قال الأستاذ جوىدى فى تفسير هذه الكلمات :

(وهم) أى وهاب اسم رجل ، والالف كثيراً ما تحذف من وسط الكلمة
وأخرها فى الكتابة الحيرية وكذلك الواو والياء . أما الميم الأخيرة فهى بدل
التنوين فى العربية .

(واخوه) أى وأخوه ففيه واو حذفت بعد الهاء . أما هو فى آخرها فهى بدل

ضمير الغائب وهو (هـ) فى العربية

(بنو) كتب بالواو لأنه للقبيلة

(كلبت) أى كلبة بالنساء المربوطة وليس فى الكتابة الحيرية تاء مربوطة

وكلبة اسم قبيلة

(هقنيو) أى أقنوا ومعناه أعطوا . والفعل الذى على وزن افعل فى اللغة

الحيرية تبدل همزته هاء ، والمعتل لا يحذف حرف العلة منه مع اتصاله بواو الجماعة .

(المقه) اسم الله من آلهتهم كان يعبد فى هرّان وفى أوّام .

(ذهرن) أى ذو هرّان ، الواو حذفت من ذو ، والالف من هرّان . وذو

بمعنى صاحب ، وهرّان موضع قال ياقوت أنه حصن ذمار باليمن .

(ذن) أى ذان وهو اسم إشارة زينت التنون فى آخره لتأكيد الإشارة

وحذفت منه الألف كالمادة .

(مزندن) أى لوج وهو لفظ حيرى .

(حجن) معناه لأن أو بسبب .
(وقهمو) أى أجابهم ، وهو هو ضمير المفعول فى الجمع .
(بمسأله) أى عن سؤاله .
(لوفيهمو) هو فعل لم يحذف منه حرف الملة كما فى هفتيو . ومعنى لوفيهمو
أى سلمهم .
(وسمدهم) أى وساعدهم .
(نعمتم) أى نعمة والميم بدل التنوين .
وليقرأوا هذا النص الآخر الذى أوردده الأستاذ جوىدى نفسه لهذا الغرض بعينه :
(أخت امهو وشقنرم بملقى ختنن بخلف هجرن مريب شمتى وثنن لال مقه بدل
أوم حجن وقهمو بمسألهو لوفيهمو)
وقال الأستاذ فى تفسير هذا النص :
(أخت امهو) أى أخت أمه وهذا اسمها و«هو» فى امهو بدل الهاء فى العربية .
(وشقنرم) علم وهو يقرب من الشنفرى :
(بملقى) أى صاحبتى .
(ختنن) أى الخيمة قالباء محذوفة فى وسط الكلمة كما تقدم والنون الأخيرة
بدل أل أداة التعريف .
(بخلف) أى وراء :
(هجرن) أى مدينة ، ولذلك قيل لقاعدة البحرين هجر ، والنون فيها للإشارة .
(مريب) هى مدينة مأزب المروقة فى اليمن وكان اسمها عند القدماء من
اللاتين مريب وهو يعطى الاسم الجهرى .
(شمتى) أى وضعتا .

- (وئبن) أى صنّا والنون فيه للاشارة .
 (لال مقه) أى لال مقه الاله الذى تقدم ذكره .
 (ببل) أى صاحب .
 (أوم) أى أوام وحذفت منه الالف كما تقدم . وأوام بلد .
 (حجن) أى لأن أو بسبب .
 (وقهمو) أى أجابهم .
 (بمسألمو) أى عن سؤاله .
 (لوفهمو) لسلمهم .

ونظن أن هؤلاء لا يطلبون إلينا أن نتعمق في تفسير هذين النصين وأشباههما واستخراج ما يمكن أن يستخرج منها من الخلاف الجوهري بين اللغتين العربية والحيرية في مادة اللفظ وأصول النحو والصرف واتصال الجمل بعضها ببعض وما إلى ذلك مما يقارب أو يباعد بين اللغات . ونظنهم يرون معنا اثنا بازاء لغتين مختلفتين لا لغة واحدة . ونظنهم يشعرون بأن تقارب بعض الألفاظ وتشابه بعض القواعد ليس الا كتقارب الألفاظ وتشابه القواعد بين عربيتنا الفصحى من ناحية والسريانية والعبرانية من ناحية أخرى .

ونحب بعد هذا أن يقرأوا ويفهموا ويفسروا هذا النص الذى نثبته لهم دون أن نفسره . فإن كانوا لا يزالون يرون أن الحيرية والعربية لغة واحدة فهم خليقون أن يفهموا هذا النص ويفسروه ، كما يفهمون ويفسرون شعر الجاهليين والاسلاميين من العرب ، والأنا نرجو ظاهراً ومنهنا مستقيم :

عبد كالم وشعنوا ذولى بت اله
 لماد وبنيهي هنام وهمل الهت قولم

ناو وهشينن بهمويرت بردا رحمن ومنا
بودخ ذخرق ذثلثن وسبى وخس ماتم حيو (ل) « انتهى »

الامر اذن أوضح وأبين من أن نبين القول في تفصيله ، فالقحطانية شيء
والعدنانية شيء آخر ، والحيرية شيء ، والعربية شيء آخر . والذين يريدون تاريخ
الأدب العربية لا يؤرخون الأدب الحيرية ، كما أنهم لا يؤرخون الأدب العبرانية
أو السريانية .

واذن فما خطاب هؤلاء الشعراء الجاهليين الذين ينسبون الى قحطان والذين
كانت كثرتهم تنزل اليمن وكانت قلتهم من قبائل يقال انها قحطانية قد هاجرت
الى الشمال ؟ بما خطب هؤلاء الشعراء وما خطب فريق من الكهنة والخطباء
يضاف اليهم ثم وسجع ، وكلهم يتخذ لشعره ونثره اللغة العربية الفصحى كما نراها
في القرآن ؟

أما أن هؤلاء الناس كانوا يتكلمون لغتنا العربية الفصحى ففرض لا سبيل
الى الوقوف عنده فيما يتصل بالعصر الجاهل ، فقد ظهر أنهم كانوا يتكلمون لغة
أخرى ، أو قل لغات أخرى . فما يضاف اليهم من الشعر والنثر في لغتنا الفصحى
كما يضاف الى عاد وثمود وطسم وجديس ومن اليهم من الشعر والنثر منحول
متكلف لا سبيل الى قبوله أو الاطئنان اليه .

سيقولون : فلنسلم أن قد كانت للحميريين لغة أو لغات ، فما الذي يمنع أن
يكونوا قد اتخذوا لغة العدنانية لغة أدبية لم ينشئون فيها شعرهم ونثرهم الفنيين .
ونحن نقبل هذا الفرض على أنه حق لا يمتثل شكاً ولا جدالاً بعد ظهور الاسلام ؛
فقد كانت اللغة العربية الفصحى لغة هذا الدين الجديد ولغة كتابه المقدس ولغة

حكومته الناشئة القوية ، فأصبحت لغة رسمية للعرب ، ثم أصبحت لغة أدبية لهم ، كما أصبحت بعد الفتح لغة رسمية ثم لغة أدبية للدول الإسلامية كلها ، وفيها من تعرف من الشعوب المختلفة والأجيال المتباينة ، وفيها من سبق العرب إلى حضارة باهرة وسultan عظيم .

كانت اللغة العربية الفصحى اذن لغة أدبية للعرب وغير العرب بعد ظهور الاسلام ؛ فأما قبل ظهور الاسلام فقد نحب أن تبين كيف استطاعت لغة المدنية أن تكون لغة أدبية للقبطانية . ونحن نعلم أن السيادة السياسية والاقتصادية التي من شأنها أن تفرض اللغة على الشعوب قد كانت للقبطانيين دون المدنايين ، ونحن نعلم أن الحضارة التي من شأنها أن ترفع أمر اللغة وتفرضها على الشعوب كانت للقبطانية دون المدنية ، فما العلة اذن في أن تفرض لغة قوم لا حظ لهم من سيادة ولا ثروة ولا حضارة على قوم هم السادة وهم الساسة وهم المترفون وهم المتحضرون ؟ وكيف لم تفرض القبطانية لغتها على المدنية والقبطانية — فيما يقول الرواة والمؤرخون — قد أذلت المدنية وأخضعتهم لسلطانها ، أخضعتهم لسلطانها المباشر في اليمن كما أخضعتهم لسلطانها حين تسلط فريق منها على أطراف العراق والشام تحت حماية الفرس والروم فيما يقول الرواة والمؤرخون ؟

أريد أنصار القديم أن نفهم أن الله قد خص اللغة العربية الفصحى بكرامة لم يخص بها لغة أخرى ، وجعل تفوقها على لغة السادة الساسة المترفين من قحطان ، وهي لغة قوم دونهم في السيادة ، نوعاً من المعجزة قدمها بين يدي الاسلام ؟ فإن أرادوا هذا فنحن مستعدون أن نقبله منهم ونقره لهم ، ولكن على أنه فن من فنون الدعوة الدينية لا على أنه حقيقة من حقائق العلم .

ليس هناك سبيل اذن الى أن نفهم أن القحطانية قد اتخذت لغة عدنان
أداة لاطهار آثارها الادبية ؛ فكيف شعر شعراء قحطان وسجع كهاتها وتكلم
خطباؤها بلغة القرآن ؟ انما فعلوا ذلك لان ما يضاف اليهم من الشعر والسجع
والنثر قد حل عليهم بعد الاسلام حلاً .

سيقولون : ولكنك تنسى أن فريقاً من هذه القحطانية قد هاجر الى شمال
البلاد العربية واستقر فيه وبعده بموطنه القديم ، فما الذي يمنع أن يكون هذا
الفريق قد نسي لغته الاولى وتعلم لغة أهل الشمال واتخذها أداة للتخاطب وأداة
لاظهار آثاره الادبية . ونحن نعلم ان الازد قد استقرت في مواطن مختلفة من
شمال البلاد العربية ؛ وكانت الاوس والخزرج في المدينة وكانوا يتكلمون لغة
العدنانية ولم شعر مصييح قيل أيام النبي بلغة عدنان ؛ وقد كانت خراعة قحطانية
وكانت في الحجاز وكانت تصطنع لغة عدنان ؛ وكذلك كانت قضاة . وأكثر
الشعراء القحطانية الذين يروى لهم شعر جاهلي انما كانوا من هذه القبائل .
وأكبر هؤلاء الشعراء هو امرؤ القيس الكندي ، وقد هاجرت قبيلته الى نجد
وتسلطت فيها وذلك أبوه على بنى أسد وتزوج من تغلب ، فنشأ امرؤ القيس في
حجور العدنانية .

كل هذا يمكن أن يقال ، نستغفر الله ! بل كل هذا قد قيل بالفعل . ولكنه
يقوم على أساسين مختلفين لا نستطيع نحن ولا يستطيع عالم يقدر العلم حقاً أن
يقبلها حتى يقوم عليهما الدليل القوي اليقيني : أحدهما النسب ، فكل ما نعرفه هو
أن هذه القبائل كانت تسمى نفسها قحطانية وتنسب نفسها الى قحطان على أنها
كانت ترد في ذلك أحياناً فتنسب الى عدنان . ولكن من الذي يستطيع
أن يؤكد لنا أن هذه القبائل كانت قحطانية حقاً أو عدنانية حقاً دون أن يأتي

بالبرهان على صدق هذه الدعوى . أو نستطيع أن نصدق الرومان فيما كانوا يزعمون من أنهم أبناء الطرواديين ، هاجروا من طروادة الى ايطاليا بعد أن انتصر اليونان على بريام ؟ أو نستطيع ان نصدق زاعماً يزعم لنا الآن مثلاً أن الشعب البريطاني إنما هو شعب اسرائيل هاجر الى البلاد البريطانية ؟ وما قيمة هذه الاحاديث التي يتكلفها القصاص وأصحاب الاغراض والاهواء للثمة والمنفعة ! .

الثاني : هذه الهجرة التي يقولون ان فريقاً من عرب اليمن قد اضطُر إليها اضطراً بعد حادثة سيل العرم . ولكن من الذي يستطيع أن يثبت لنا الآن ان هذه الهجرة حق لا شك فيه ، فهي من أحاديث القصاص الى أن تقوم عليها الأدلة العلمية . نعم ذكر القرآن سيل العرم ، وأثبت البحث الحديث أن قد كان سيل العرم . وذكر القرآن أن هذا السيل قد تمزقت له سباً كل ممزق ، ولم يزد القرآن على هذا ، فلم يحدد تاريخ سيل العرم ، ولم يقل كيف تمزقت سباً كل ممزق ، ولم يسم لنا القبائل السبئية التي تمزقت ، ولم يبين لنا المواطن التي هاجرت إليها ، ولم تستكشف بعد نصوص تسمى هذه القبائل أو تدل على هذه المواطن . واذن فنحن لا نسرف ولا نفلو ولا نتجاوز العلم ولا القرآن حين نعلن في صراحة وقوة أن هجرة هذه القبائل بعينها الى هذه المواطن بعينها تكلف كان بعد الاسلام واستغل فيه القصاص هذه النصوص القرآنية استغلالاً لأسباب سياسية يعرفها أقل الناس المأماً بالصلة بين القحطانية والمضرية بعد ظهور الاسلام .

نحن اذن لا نقبل هذا الغرض لأننا لا نقبل صحة النسب ولا نعلم الى هذه الهجرة ، مع ملاحظة أن هذا كله لو سلمناه لانتهى الى نظرية غريبة تعكس نظرية القدماء عكساً تاماً ، وهي : أن العرب العاربة هم هذنان ، وأن العرب المستعربة هم قحطان ، وأن القحطانية تملت العربية من أبناء اسماعيل بعد ان كانت الاممعميلية

قد تعلمت العربية من أبناء قحطان ، وأن أول من تعلم العربية ونسى لغة أبيه امرؤ القيس بن حجر لا اسماعيل بن ابراهيم . ونحن لانشك في أن العرب العاربة انما هم العدنانيون وفي أن العرب المستعربة انما هم القحطانيون ، ولكنهم استعربوا بعد الاسلام لا قبله .

واذن فمن الحق على الذين يريدون أن يحددوا المعنى الذى يدل عليه لفظ اللغة العربية الفصحى أن يستمدوا في هذا التحديد على الموطن الجغرافى لا على الأنساب والاساطير . والموطن الجغرافى للعدنانيين هو شمال البلاد العربية والحجاز منه خاصة . فنحن اذا ذكرنا العدنانية فأنما نريد سكان هذا الاقليم من بلاد العرب ، دون أن يكون هذا تسليماً منا بصحة هذه الانساب التى تنتهى الى عدنان . ونحن اذا ذكرنا القحطانية فأنما نريد سكان هذه الأقاليم من جنوب البلاد العربية ، دون أن يكون هذا قبولاً منا لهذه الانساب التى تنتهى الى قحطان .
ونحن اذن بازاء لفتين : احدهما كانت قائمة في الشمال وهى التى نريد أن نؤرخ آدابها ، والاخرى كانت قائمة في الجنوب وهى التى تمثلها النصوص الجهرية والسبئية والمعينية . ونحن لا نسرف ولا نشط حين أنسکر ما يضاف الى أهل الجنوب من شعر وسجع وترقييل بلغة أهل الشمال قبل الاسلام .

(٥٠) الشعر الجاهلي والهجاء

على أن الأمر يتجاوز هذا الشعر الجاهلي القمطاني الى الشعر الجاهلي العدناني نفسه ، فلرواة يحدّثوننا أن الشعر تنقل في قبائل عدنان ، كان في ربيعة ثم انتقل الى قيس ثم الى تميم ، فظل فيها الى ما بعد الاسلام أى الى أيام بني أمية حين نبغ الفرزدق وجربير .

ونحن لانستطيع أن نقبل هذا النوع من الكلام إلا باحسين ؛ لأننا لانعرف ما ربيعة وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة ، أى لأننا نشكر أونسك ، على أقل تقدير ، شكاً قوياً في قيمة هذه الاسماء التي تسمى بها القبائل ، وفي قيمة الأنساب التي تعمل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل ؛ ولنعتمد أو نرجح أن هذا كله أقرب الى الأساطير منه الى العلم اليقيني .

ولكن مسألة النسب وقيمتها مسألة لا تمنينا الآن . فلندعها الى حيث نعرض لها اذا اقتضت مباحث هذا الكتاب أن نعرض لها . وقد بينا رأينا فيها بياناً مجزئاً في « ذكرى أبي العلاء » . انما المسألة التي تمنينا الآن ونحملنا على الشك في قيمة هذه النظرية (نظرية تنقل الشعر في قبائل عدنان قبل الاسلام) مسألة فنية خالصة . فلرواة مجمعون على أن قبائل عدنان لم تكن متحدة اللغة ولا متقنة اللهجة قبل أن يظهر الاسلام فيقارب بين اللغات المختلفة ويزيل كثيراً من تبان اللهجات . وكان من المعقول أن تختلف لغات العرب العدنانية وتتباين لهجاتهم قبل ظهور الاسلام ، ولا سيما اذا صححت النظرية التي أشرنا اليها آنفاً وهي نظرية العزلة العربية ، وثبت أن العرب كانوا متقاطعين متناهين ، وأنه لم يكن بينهم من أسباب المواصلات المادية والمعنوية ما يمكن من توحيد اللهجات .

فإذا صح هذا كله كانت من المقول جداً أن تكون لكل قبيلة من هذه القبائل المدناية لغتها ولهجاتها ومذهبها في الكلام ، وأن يظهر اختلاف اللغات وتباين اللهجات في شعر هذه القبائل الذي قيل قبل أن يفرض القرآن على العرب لغة واحدة ولهجات متقاربة . ولكننا لا نرى شيئاً من ذلك في الشعر العربي الجاهلي . فأنستطيع أن نقرأ هذه المطولات أو المعلقات التي يتخذها أنصار التقديم نموذجاً للشعر الجاهلي الصحيح ، فسترى أن فيها مطولة لا مرئ القيس وهو من كينة أي من قحطان ، وأخرى لزهير ، وأخرى لعنترة ، وثالثة لأبيد وكلهم من قيس ، ثم قصيدة لعرفة ، وقصيدة لعمر بن كلثوم ، وقصيدة أخرى للحارث ابن حلزة وكلهم من ربيعة .

نستطيع أن نقرأ هذه القصائد السبع دون أن نشعر فيها بشيء يشبه أن يكون اختلافاً في اللهجة أو تباعداً في اللغة أو تبايناً في مذهب الكلام : البحر العروضي هو هو ، وقواعد القافية هي هي ، والألفاظ مستعملة في ما فيها كما تعجدها عند شعراء المسلمين ، والمذهب الشعري هو هو .

كل شيء في هذه المطولات يدل على أن اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تأثيراً ما . فنحن بين اثنتين : إما أن نؤمن بأنه لم يكن هناك اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان في اللغة ولا في اللهجة ولا في المذهب الكلامي ؛ وإما أن نعرف بأن هذا الشعر لم يصدر عن هذه القبائل وإنما حمل عليها بعد الإسلام حلاً . ونحن إلى الثانية أميل منا إلى الأولى . فالبرهان القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان حقيقة واقعة بالقياس إلى عدنان وقحطان ، يعرف القدماء أنفسهم بذلك كما رأيت أبا عمرو بن العلاء ، ويثبته البحث الحديث . ٦

وهناك شيء بعيد الأثر لو أن لدينا أولدى غيرنا من الوقت ما يمكننا من استقصائه وتفصيل القول فيه ، وهو أن القرآن الذى تلى بلغة واحدة ولهجة واحدة هى لغة قریش ولهجتها لم يكذب يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تباينا كثيرا ، جد القراء والعلماء المتأخرون فى ضبطه وتحقيقه وأقاموا له علما أو علوما خاصة . ولسنا نشير هنا الى هذه القراءات التى تختلف فيما بينها اختلافا كثيرا فى ضبط الحركات سواء أكانت حركات بنىة أو حركات اعراب . لسنا نشير الى اختلاف القراء فى نصب « الطير » فى الآية : « يا حِجَالِ اَوْىِ مَعَهُ وَالطَّيْرِ » أَوْضَها ، ولا الى اختلافهم فى ضم الفاء أَوْضَها فى الآية : « لقد جاءكم رسول من أنفسكم » ولا الى اختلافهم فى ضم الحاء أَوْضَها فى الآية : « وقلوا حجراً محجوراً » ولا الى اختلافهم فى بناء الفعل للمجول أو للمعلوم فى الآية : « غُلِبَتِ الرُّومُ فى أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيفيليون » . لا نشير الى هذا النحو من اختلاف الروايات فى القرآن فذلك مسألة مفضلة نَعْرِضُ لها ولما ينشأ عنها من النتائج اذا أتبع أن ندرس تاريخ القرآن ، انما نشير الى اختلاف آخر فى القراءات يقبله العقل ، ويسيه النقل ، وتقضيهِ ضرورة اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التى لم تستطع أن تغيّر حناجرها وألسنتها وشفاها لتقرأ القرآن كما كان ينالونه النبي وعشيرته من قریش ، قراءته كما كانت تتكلم ، فأما حيث لم تكن تميل قریش ، ومدت حيث لم تكن تمد ، وقصرت حيث لم تكن تقصر ، وسكنت حيث لم تكن تسكن ، وأدغمت أو أخفت أو قللت حيث لم تكن تدغم ولا تخفى ولا تنقل .

وهنا وقفة لا بد منها ، ذلك أن قوما من رجال الدين فهموا أن هذه القراءات

السبع متواترة عن النبي نزل بها جبريل على قلبه، فنكرها كافر في غير شك ولا ريبه . ولم يوقوا الى دليل يستدلون به على ما يقولون سوى ما روى في الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام « أنزل القرآن على سبعة أحرف » .

والحق أن ليست هذه القراءات السبع من الوحي في قليل ولا كثير، وليس منكرها كافراً ولا فاسقاً ولا مفتتراً في دينه وإنما هي قراءات مصدرها اللهجات واختلافها ، للناس أن يجادلوا فيها وأن ينكروا بعضها ويقبلوا بعضها ، وقد جادلوا فيها بالفعل وتعاروا وخطأ فيها بعضهم بعضاً ، ولم يعرف ان أحداً من المسلمين كثر أحدًا لشيء من هذا . وليست هذه القراءات بالأحرف السبعة التي أنزل عليها القرآن ، وإنما هي شيء وهذه الأحرف شيء آخر . فلا أحرف : جمع حرف ، والحرف : اللغة ؛ فعني أنزل القرآن على سبعة أحرف أنه أنزل على سبع لغات مختلفة في لفظها ومادتها ؛ يفتر ذلك قول ابن مسعود : إنما هو كقولك هلم وتعال وأقبل . ويفسر ذلك قول أنس في الآية (إن ناشئة الليل هي أشد وطأ وأصوب قبلاً) أصوب وأقوم وأهدى واحد . ويفسر ذلك قراءة ابن مسعود (هل ينظرون إلا زقية واحدة) مكان (هل ينظرون الا صبيحة واحدة) .

الأحرف إذن اللغات التي تختلف فيها بينها لفظاً ومادة . فأما هذه القراءات التي تختلف في القصر والمد وفي الحركة والسكون وفي النقل والانسبات وفي حركات الأعراب فليست من الأحرف في شيء ؛ لأنها اختلاف في الصورة والشكل لا في المادة واللفظ . وقد اتفق المسلمون على أن القرآن أنزل على سبعة أحرف أى على سبع لغات مختلفة في ألفاظها ومادتها . واتفق المسلمون على أن أصحاب النبي تمارروا في هذه الأحرف والنبي بين أظهرهم ، قهام عن ذلك وألمح في نهيم . فلما توفي النبي استمر أصحابه يقرءون القرآن على هذه الأحرف السبعة

كل يقرئ على الحرف الذي معناه من النبي ، فاشتد الخلاف والمراء في ذلك حتى كادت الفتنة تقع بين الناس ولا سيما في جيوش المسلمين التي كانت تغزو وتربط في الثغور بعيدة عن مهبط الوحي ومستقر الخلافة ، فرجع الأمر الى عثمان فجزع له وأشفق أن يقع بين المسلمين مثل ما وقع بين النصارى من الاختلاف في نص القرآن كما اختلفوا في نص الانجيل . فجمع لهم المصحف الامام وأذاعه في الأمصار وأمر بما عدها من المصاحف فحرق محرقاً .

وعلى هذا عييت من الأحرف السبعة ستة أحرف ولم يبق الا حرف واحد هو هذا الذي نقرؤه في مصحف عثمان ، وهو حرف قريش ، وهو الحرف الذي اختلفت لهجات القراء فيه : فبدأ بعضهم وقصر بعضهم ، ونظم فريق ورقق فريق ، وقللت طائفة وأثبتت طائفة .

فأنت ترى أن هذه القراءات التي عرضنا لها إنما هي مظهر من مظاهر اختلاف اللهجات ، وأن تلك القراءات التي أنزل عليها القرآن إنما هي لغات محلي منها ست و بقيت منها واحدة .

ولقد حاول بعض القراء والرواة أن يعينوا هذه اللغات التي أنزل عليها القرآن فقالوا : خمس من حمز هوازن وائنتان لقريش وخزاعة ، ولكن الثقات لم يقبلوا هذا النحو من الكلام وأعرضوا عنه إعراضاً . وربما كان من الحق علينا أن نثبت في هذا المكان النصوص التي تؤيد ما ذهبنا اليه وتبين اننا لم نتجاوز حدود الله ولم ننكر القراءات المتواترة وإنما هم قوم آخرون أضافوا الى الوحي ما ليس منه واستنزلوا من السماء شيئاً لم ينزل من السماء .

ولعل خير ما نستطيع ان نثبت من النصوص في هذا الموضوع ما قاله ورواه ابن جرير الطبري في تفسيره المعروف . قال : « قال ابو جعفر : قال لنا قائل :

فاذا كان تأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم (أنزل القرآن على سبعة أحرف) عندك ما وصفت بما عليه استشهدت فأوجدنا حرفاً في كتاب الله مقروءاً بسبع لغات فتحقق بذلك قولك ، والافان لم تجد ذلك كذلك كان معلوماً بعبارة صحيحة قول من زعم أن تأويل ذلك أنه نزل بسبعة معان وهو الامر ، والنهي ، والوعد ، والوعيد ، والجذل ، والقصاص ، والمثل ، وفساد قولك ؛ أو تقول في ذلك إن الاحرف السبعة لغات في القرآن مبعبة متفرقة في جميعه من لغات أحياء من قبائل العرب مختلفة اللسان ، كما كان يقول بعض من لم يعن النظر في ذلك فتصير بذلك الى القول بما لا يجهل فساد ذوعقل ولا يلتبس خطله على ذي لب ، وذلك أن الاخبار التي بها احتجبت لتصحيح مقالتي في تأويل قول النبي صلى الله عليه وسلم (نزل القرآن على سبعة أحرف) هي الاخبار التي رويتها عن عمر بن الخطاب وعبد الله ابن مسعود وأبي بن كعب رضى الله عنهم وعن رويت ذلك عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بانهم تماروا في تلاوة بعض القرآن فاختلفوا في قراءته دون تأويله وأنكر بعض قراءه بعض مع دعوى كل قارئ منهم قراءة منها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرأ ما قرأ بالصفة التي قرأ ، ثم احتكروا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان من حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهم أن صوب قراءة كل قارئ منهم على خلاصها قراءة أصحابه الذين نازحوه فيها وأمر كل امرئ منهم أن يقرأ كما علم حتى خالط قلب بعضهم الشك في الاسلام لما رأى من تصويب رسول الله صلى الله عليه وسلم قراءة كل قارئ منهم على اختلافها ، ثم جللاه الله عنه ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم له أن القرآن أنزل على سبعة أحرف . فان كانت الاحرف السبعة التي نزل بها القرآن عندك كما قال هذا القائل متفرقة في القرآن مثبتة اليوم في مصاحف أهل الاسلام فقد

بطلت معاني الاخبار التي رويتها عن رويتها عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اتهم اختلفوا في قراءة سورة من القرآن فاختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فامر كلًا أن يقرأ كما علمه لأن الأحرف السبعة اذا كانت لغات متفرقة في جميع القرآن فغير موجب حرف من ذلك اختلافاً بين تاليه ، لأن كل تال قائما يتلو ذلك الحرف تلاوة واحدة على ما هو به في المصحف وعلى ما أنزل .
 واذا كان ذلك كذلك بطل وجه اختلاف الذين روى عنهم أنهم اختلفوا في قراءة سورة وفسد معنى أمر النبي صلى الله عليه وسلم كل قارىء منهم أن يقرأه ، على ما علم ، اذ كان لا معنى هنالك يوجب اختلافاً في لفظ ولا اقترافاً في معنى .
 وكيف يجوز أن يكون هنالك اختلاف بين القوم والمعلم واحد والعلم واحد فغير ذي أوجه .
 وفي صحة الخبر عن الذين روى عنهم الاختلاف في حروف القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتهم اختلفوا وتماكروا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك على ما تقدم وصفناه أبين الدلالة على فساد القول بأن الأحرف السبعة انما هي أحرف سبعة متفرقة في سور القرآن لا أنها لغات مختلفة في كلمة واحدة باتفاق المعاني ، مع أن المتدبر اذا تدبر قول هذا القائل في تأويله قول النبي صلى الله عليه وسلم (أنزل القرآن على سبعة أحرف) وادعائه أن معنى ذلك أنها سبع لغات متفرقة في جميع القرآن ثم جمع بين قوله ذلك واعتلاله لقيله ذلك بالاخبار التي رويت عن روى ذلك عنه من الصحابة والتابعين انه قال هو بمنزلة قولك : تعال وهلم وأقبل ، وان بعضهم قال هو بمنزلة قراءة عبد الله (إلا زقية) وهي في قراءتنا (إلا صيحة) وما أشبه ذلك من حججه ، علم أن حججه مفسدة في ذلك مقالته وأن مقالته فيه مضادة حججه ، لأن الذي نزل به القرآن عنده احدى القراءتين : إما صيحة وإما زقية ، وإما تعال أو أقبل أو هلم ، لا جميع ذلك ، لأن كل لغة من اللغات السبع ،

عنده في كلمة أو حرف من القرآن غير الكلمة أو الحرف الذي فيه اللغة الأخرى .
 وإذا كان ذلك كذلك بطل اعتساله لقوله بقول من قال : ذلك بمنزلة هلم وتمال
 وأقبل ، لأن هذه السكليات هي ألفاظ مختلفة يجمعها في التأويل معنى واحد ، وقد
 أبطل قائل هذا القول الذي حكينا قوله اجتماع اللغات السبع في حرف واحد من
 القرآن ، فقد تبين بذلك إفساده حجته لقوله بقوله وإفساد قوله بحجته ، فقيل له :
 ليس القول في ذلك بواحد من الوجهين اللذين وصفت بل الأحرف السبعة التي
 أنزل الله بها القرآن من لغات سبع في حرف واحد وكلمة واحدة باختلاف الألفاظ
 واتفاق المعاني كقول القائل : هلم وأقبل وتمال والى وقصدى ونحوى وقربى ونحو
 ذلك : مما تختلف فيه الألفاظ بضروب من المنطق وتتنق في المعاني وإن اختلفت
 بالبيان به الأسن ، كالذى روينا آنفاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن
 روينا ذلك عنه من الصحابة أن ذلك بمنزلة قولك : هلم وتمال وأقبل ، وقوله
 (ما ينظرون إلا رقية) (وإلا صبيحة) فلن قال : ففي أى كتاب الله نجد حرفاً
 واحداً مقرأ بلسان سبع مختلفات الإلفاظ متعقات المعنى فنسلم لك صحة ما ادعيت
 من التأويل في ذلك ، قيل : أنا لم ندع إن ذلك موجود اليوم وإنما أخبرنا أن معنى
 قول النبي صلى الله عليه وسلم (أنزل القرآن على سبعة أحرف) على نحو ما جاءت
 به الأخبار التي تقدم ذكرناها وهو ما وصفنا دون ما ادعاه مخالفوننا ذلك للعلل
 التي قد بينا ، فلن قال : فما بال الأحرف الأخر الستة غير موجودة ، إن كان الأمر
 في ذلك على ما وصفت وقد أقرأهن رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه وأمر
 بالقراءة بهن وأنزلهن الله من عنده على نبيه صلى الله عليه وسلم أنسخن فرفعت
 فما الدلالة على نسخها ورفضها ؟ أم نسيتهن الأمة ؟ فذلك تضبيع ما قد أمروا بحفظه .
 أم ما القصص في ذلك ؟ قيل له : لم تنسخ قترفع ، ولا ضيعتهن الأمة وهي مأمورة

بمفظها ، ولكن الأمة أمرت بمفظ القرآن وخيرت في قراءته وحفظه بأى تلك
الأحرف السبعة شاءت ، كما أمرت ، إذا هي حنثت في يمين وهي موسرة ، أن تكفر
بأى الكفارات الثلاث شاءت : إما بعتق أو إطعام أو كسوة ، فلو أجمع جميعها
على التكفير بواحدة من الكفارات الثلاث دون حظرها للتكفير بأى الثلاث
شاء المكفر كانت مصيبة حكم الله مؤدية في ذلك الواجب عليها من حق الله
فكذلك الأمة أمرت بمفظ القرآن وقراءته وخيرت في قراءته بأى الأحرف السبعة
شاءت ، فرأت ، لعله من العلل أوجبت عليها الثبات على حرف واحد ، قراءته بحرف
واحد ورفض القراءة بالأحرف الستة الباقية ولم تحظر قراءته بجميع حروفه على قارئه بما
أذن له في قراءته به . فان قال : وما العلة التي أوجبت عليها الثبات على حرف واحد
دون سائر الأحرف الستة الباقية ؟ قيل : حدثنا أحمد بن عتبة الضبي قال حدثنا
عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن حمارة بن غزيرة عن ابن شهاب عن خارجة
ابن زيد بن ثابت عن أبيه زيد قال : لما قتل أصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم باليامة دخل عمر بن الخطاب على أبي بكر رحمه الله فقال : ان أصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم باليامة نهافتوا نهافت الفرائس في النار وإنى أخشى ألا
يشهدوا موطننا الا فعلوا ذلك حتى يقتلوا وهم حملة القرآن فيضيع القرآن وينسى
فرد جمته وكتبته ا فنفر منها أبو بكر وقال : أفضل ما لم يفعل رسول الله صلى الله
عليه وسلم ا قمارجا في ذلك . ثم أرسل أبو بكر الى زيد بن ثابت ، قال زيد :
فدخلت عليه وعمر محزئ ، فقال لي أبو بكر : ان هذا قد دعاني الى أمر فأبيت
عليه ، وأنت كاتب الوحي ، فان تكن معه اتبعتكما وان تواضعت لا أفضل . قال :
فانقض أبو بكر قول عمر وعمر ساكت ، فنفرت من ذلك وقلت : يفعل ما لم
يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ا الى أن قال عمر كلمة : وما عليكما لو فعلتما

ذلك ؟ قال فذهبنا ننظر ، قتلنا لا شيء ، والله ، ما علينا في ذلك شيء . قال زيد : فأمرني أبو بكر فكتبتنه في قطع الأدم وكسر الأكتاف والسبب ، فلما هلك أبو بكر وكان عمر كتب ذلك في صحيفة واحدة فكانت عنده ، فلما هلك كانت الصحيفة عند حفصة زوج النبي صلى الله عليه وسلم . ثم إن حذيفة بن اليمان قدم من غزوة كلف غزاهما في فرج أرمينية فلم يدخل بيته حتى أتى عثمان بن عفان فقال : يا أمير المؤمنين ؛ أدرك الناس . فقال عثمان : وما ذاك ؟ قال : غزوت فرج أرمينية فمضرتها أهل العراق وأهل الشام فإذا أهل الشام يقرأون براءة أبي بن كعب فيأتون بما لم يسمع أهل العراق فتكفرهم أهل العراق ، وإذا أهل العراق يقرأون براءة ابن مسعود فيأتون بما لم يسمع أهل الشام فتكفرهم أهل الشام ؛ قال زيد : فأمرني عثمان بن عفان أن أكتب له مصحفاً ، وقال : أتى مدخل معك رجلاً ليبيك نصيحاً فما اجتمعتما عليه فاكتباه وما اختلتما فيه فارفعا إلى . فجعل معه أبان بن سعيد بن العاص ، قال : فلما بلغنا (إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت) قال زيد قتل (التابوت) وقال أبان بن سعيد (التابوت) ، فرفعنا ذلك إلى عثمان فكتب (التابوت) . قال : فلما فرغت عرضته عرضة فلم أجد فيه هذه الآية (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) إلى قوله (وما بدلوا تبديلاً) قال : فاستعرضت المهاجرين أسألم عنها فلم أجدتها عند أحد منهم ثم استعرضت الانصار أسألم عنها فلم أجدتها عند أحد منهم حتى وجدتني عند خزيمه بن ثابت فكتبتنها . ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيها هاتين الآيتين (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم . . .) إلى آخر السورة ، فاستعرضت المهاجرين أسألم عنها فلم أجدتها عند أحد منهم ، ثم استعرضت الانصار أسألم عنها فلم أجدتها عند أحد منهم حتى وجدتني مع رجل

: آخر يدعى خزيمه أيضاً فأثبتها في آخر براءة ، ووفيت ثلاث آيات لجعلها سورة على حدة . ثم عرضته عرضة أخرى فلم أجد فيه شيئاً . ثم أرسل عثمان الى حفصة يسألها أن تعطيه الصحيفة وحلف لها ليردنها اليها ، فأعطته إياها ، ففرض المصحف عليها فلم يختلفا في شيء فردها اليها وطابت نفسه وأمر الناس أن يكتبوا مصاحف ، فلما ماتت حفصة أرسل الى عبد الله بن عمر في الصحيفة بمزمة فأعطاهم إياها ففصلت غسلاً (الطبرى ج ١ ص ١٨ - ٢١ طبع بولاق)

وانظر الى الطبرى كيف يندود عن موقف عثمان بإزاء هذه الاحرف السنة التى محابها رحمة بالمسلمين واشفاقاً عليهم أن يتوردوا في الخلاف والمراء فيما لا ينبغي فيه خلاف ولا مراء . ثم قال بعد كلام كثير قيم في هذا المعنى : « فان قال بعض من ضعف معرفته : وكيف جاز لهم ترك قراءة أقربهمها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمرهم بقراءتها ؟ قيل : ان أمره إياهم بذلك لم يكن أمر إيجاب وفرض وانما كان أمر إباحة ورخصة ، لان القراءة بما لو كانت فرضاً عليهم لوجب أن يكون العلم بكل حرف من تلك الاحرف السبعة عند من يقوم بنقله الحجة ويقطع خبره العذر ويزيل الشك من قراءة الامة ، وفي تركهم نقل كذلك كذلك أوضح دليل على انهم كانوا في القراءة بها غيرين يصد أن يكون في نقل القرآن من الامة من يجب بنقله الحجة ببعض تلك الاحرف السبعة ، فلذا كان ذلك كذلك لم يكن التورم بتركهم نقل جميع القراءات السبع تاركين ما كان عليهم نقله بل كان الواجب عليهم من الفعل ما فعلوا اذ كان الذى فعلوا من ذلك كان هو النظر للاسلام وأهله فكان القيام بفصل الواجب عليهم بهم أولى من فعل ما لو فعلوه كانوا الى الجناية على الاسلام وأهله أقرب منهم الى السلامة من ذلك . » (الطبرى ج ١ ص ٢٢)

وانظر الى هذا النص الذى يقطع كل خصومة في هذه القراءات التى عرضنا

وقلنا ان مصدرها اختلاف اللهجات . قال الطبري :

« فاما ما كان من اختلاف القراءة في رفع حرف وجره ونصبه وتسكين حرف ونحره ونقل حرف الى آخر مع اتفاق الصورة فمن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف) بمعزل ؛ لانه معلوم أنه لا حرف من حروف القرآن مما اختلفت القراءة في قراءته بهذا المعنى يوجب المراء به كفر المأري به في قول أحد من علماء الامة . وقد أوجب عليه الصلاة والسلام بالمراء فيه الكفر من الوجه الذي تنازع فيه المتنازعون اليه وتظاهرت عنه بذلك الرواية على ما قد قدسنا ذكرها في أول هذا الباب . » (الطبري ج ١ ص ٢٣)

فلندع هذا الاستطراد ونخص فيما كنا فيه فنقول : ان هذا النوع من اختلاف اللهجات له أثره الطبيعي اللازم في الشعر في أوزانه وتقاطيعه وبحوره وقوافيه بوجه عام .

ولسنا نستطيع أن نفهم كيف استقامت أوزان الشعر وبحوره وقوافيه كما دونها الخليل لقبائل العرب كلها على ما كان بينها من تباين اللغات واختلاف اللهجات . واذا لم يكن نظم القرآن ، وهو ليس شعرا ولا مقيدا بما ينتقيد به الشعر ، قد استطاع أن يستقيم في الأداء لهذه القبائل ، فكيف استطاع الشعر ، وهو مقيد بما تعلم من القيود ، أن يستقيم لها ؟ وكيف لم تحدث هذه اللهجات المتباينة آثارها في وزن الشعر وتقطيعه الموسيقي ، أي كيف لم توجد صلة واضحة بين هذا الاختلاف في اللهجة وبين الأوزان الشعرية التي كانت تصطنعها القبائل ؟

سنقول : ولكن اختلاف اللهجات كان قائما بعد القرآن ، وليس من شك في أن قبائل العرب على اختلافها قد تعاطت الشعر بعد الاسلام ولم يظهر فيه اختلاف اللهجات ، فكما استقامت بحوره وأوزانه على هذا الاختلاف بعد

الاسلام ، فليس ما يمنع أن تكون قد استقامت عليه في العصر الجاهلي .
ولست أنكر أن اختلاف اللهجات كان حقيقة واقعة بعد الاسلام . ولست
أنكر أن الشعر قد استقام للقبائل كلها رغم هذا الاختلاف . ولكني أظن أنك
تنسى شيئاً يحسن ألا تنساه ، وهو أن القبائل بعد الاسلام قد اتخذت اللادب
لغة غير لغتها ، وقيّدت اللادب بقيود لم تكن لتتقيد بها لو كتبت أو شعرت في
لغتها الخاصة ، أي أن الاسلام قد فرض على العرب جميعاً لغة عامة واحدة هي
لغة قريش . فليس غريباً أن تتقيد هذه القبائل بهذه اللغة الجديدة في شعرها
ونثرها ، في أحبها بوجه عام . فلم يكن التيمى أو القيس حين يقول الشعر في الاسلام
يقوله بلغة تميم أو قيس ولهجتها ، إنما كان يقوله بلغة قريش ولهجتها . ومثل ذلك
واضح في غير اللغة العربية من اللغات القديمة والحديثة . كان للدوريين من اليونان
شعرهم الدوري وأوزانهم الدورية ، وكان لليونيين شعرهم اليوني وأوزانهم اليونية .
ثم لما ظهرت أثينا على البلاد اليونانية عامة ذاع الشعر اليوني والأوزان اليونية
والنثر الأتيكي ، وأصبح الدوريون إذا نظموا أو نثروا يصطنعون ما كان يصطنع
في أثينا من مناهج النظم والنثر . يصطنعون اللغة اليونية التي هذبها مذهب
الاثينيين في الكلام ، فهم كانوا يمثلون عن لغتهم ولهجاتهم وأوزانهم وأساليبهم
الى لغة الاثينيين ولهجتهم وأوزانهم وأساليبهم . وكذلك فعل العرب بعد الاسلام :
عدلوا عن لغتهم الادبية عن كل ما كانت تمتاز به لغتهم ولهجتهم الخاصة الى لغة
القرآن ولهجتها . والامر كذلك في الامم الحديثة الكبرى ذات الاقاليم المتناحية
والاطراف المتباعدة والتكثرون الجنسي المقد . ولست أضرب لذلك إلا مثلاً
واحداً حياً هو مثل فرنسا . ففي فرنسا الى جانب اللغة الفرنسية لغات إقليمية
لها نحوها ولهجاتها الخاصة ولها شعرها ، ومع ذلك فأهل الأقاليم إذا أرادوا أن

يظهروا آثاراً أدبية أو علمية قيمة يدلون عن لغتهم الاقليمية الى اللغة الفرنسية، وقليل جدا من بينهم من يذهب مذهب (ميسرال) فيكتب في لغته الاقليمية الخاصة . وأنا أشعر بالحاجة الى أن أضرب مثلاً آخر قد يدهش له الذين يدرسون الأدب العربي ؛ لأنهم لم يتعودوا مثله من الباحثين عن تاريخ الأدب . ذلك أن في لغتنا المصرية المصرية لهجات مختلفة وأنحاء متباينة من أنحاء القول، فلهل مصر العليا لهجاتهم ، ولهل مصر الوسطى لهجاتهم ، ولهل القاهرة لهجتهم ، ولهل مصر السفلى لهجاتهم ، وهناك اتفاق معارذ بين هذه اللهجات وبين ما للمصريين من شعر في لغتهم العامية ، فاهل مصر العليا يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل القاهرة ولا أهل الدلتا ، وهؤلاء يصطنعون أوزاناً لا يصطنعها أهل مصر العليا . وهذا ملائم لطبيعة الأشياء ، فما كان للشعر أن يخرج عما ألف أصحابه من لغة ولهجة في الكلام . ومع هذا كله فنحن حين ننظم الشعر الأدبي أو نكتب النثر الأدبي والعلى نصل عن لغتنا ولهجتنا الاقليمية الى هذه اللغة واللهجة التي عدل اليها العرب بعد الاسلام وهي لغة قريش ولهجة قريش ، أي لغة القرآن ولهجته .

فلما أذن لي أن نعلم : أسادت لغة قريش ولهجتها في البلاد العربية وأخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الاسلام أم بعده ؟ أما نحن فننوسط ونقول : إنها سادت قبيل الاسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل الى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجنبية التي كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية . ولكن سيادة لغة قريش قبيل الاسلام لم تكن شيئاً يذكر ولم تكن تتجاوز الحجاز ، فلما جاء الاسلام عمّت هذه السيادة وسارسلطان

اللغة واللهجة مع السلطان الديني والسياسي جنباً لجنب .

واذن فنحن اذا استعلمنا أن نفسر اتفاق اللغة واللهجة في شعر أولئك الذين عاصروا النبي من أهل الحجاز ، فلن نستطيع أن نفسره في شعر الذين لم يعاصروه أو لم يجاوروه .

أما أن هذه اللغة العربية الفصحى التي نجدها في القرآن والحديث وما وصل إلينا من النصوص المعاصرة للنبي وأصحابه لغة قريش فما نرى أنه يحتمل شكاً أو جدالاً ، فقد أجمع العرب على ذلك بعد الاسلام واتفقت كلمة علماءهم ورواتهم ومحدثيهم ومفسريهم على أن القرآن نزل بلغة قريش أو قل على أن هذا الحرف الذي بقى لنا من الأحرف السبعة إنما هو حرف قرأش . وقد يكون من التكاف والتحقق أن يجمع العرب كافة على أن لغة القرآن هي لغة قريش وألا يظهر في العصر الاسلامي الاول ولا في أيام بني أمية ولا في أيام بني العباس من ينكر هذا أو يجادل فيه رغم ما كان من الشعوبية الاعجمية ومن الشعوبية الجاهلية ومن الغلوصات السياسية بين قريش وغيرها من قبائل مصر ، ثم يزعم زاعم أن هذه اللغة ليست لغة قريش وإنما هي لغة قبيلة أخرى .ها تكمن هذه القبيلة .

والواقع أن لدينا نصوصاً صحيحة تمثل لفتين مختلفتين كانتا شاعرتين في بلاد العرب : أحدهما لغة الجنوب التي أشرنا إليها وأثبتنا بعض نصوصها ، والثانية لغة الشمال . وأقدم النصوص الصحيحة التي عندنا من هذه اللغة والتي لا تقبل مصتها شكاً ولا ريباً إنما هو القرآن . فنحن مضطرون أمام هذا الاجماع من جهة ، وأمام قرشية النبي من جهة أخرى ، وأمام نزول القرآن في قريش من جهة ثالثة ، وأمام فعم قريش للفظ القرآن في غير دمشق ولا عنف من جهة رابعة ، وأمام اتفاق القرآن في اللغة واللهجة مع ما صحح من حديث النبي القرشي ومن الرواية عن أصحابه

القرشيين من جهة خامسة ، الى أن نسل بأن لغة القرآن انما هي لغة قريش .
ستقول : ولكن هذه اللغة قد كانت تفهم في غير قريش من قبائل الحجاز
ونجد ، ومن هذه القبائل المضرى كقيس وبنوهم ، ومنها اليمنى كخزاعة والأوس
والخزرج ، بل منها قبائل لم تكن عربية بوجه من الوجوه وهى هذه القبائل
اليهودية التى كانت تستمر شمال الحجاز . ولكنك تعرف رأينا فى النسب وفى
انهاء هذه القبائل الى اليمن أو الى مضر .

ومع هذا قد قلنا ان لغة قريش سادت قبيل الاسلام . ونحن اذا فكرنا
عرفنا أن سيادة اللغات انما تتصل عادة بالسيادة السياسية والاقتصادية . فلنبحث
عن البنيات الممتازة من الوجهة السياسية والاقتصادية فى شمال البلاد العربية
قبيل الاسلام .

الحق أننا لا نستطيع أن نفكر فى هذه السيادة الفارسية فى الجزيرة أو هذه
السيادة الرومية فى أطراف الشام . فقد كانت هناك أسر عربية تمثل هذه السيادة
وكانت لهذه الأسر ضروب من السلطات ، ولكن هذه الأسر لم تكن فيما
يظهر حجازية ، ولم تكن يثباتها يثبات عربية خالصة ، انما كانت يثبات مختلطة
أقرب الى الاصحجية منها الى أى شئ آخر . فلم تبق الا يثبات أريم : يثبات
كندية فى نجد ، ولكن هذه اليثبات كانت يمنية ان صح ما زعم الرواة والمؤرخون !
ونياتها لم تطل ولم يكن لها من الضخامة ما يمكنها من أن تسلط سلطانها السياسى
والاقتصادى والدينى على شمال البلاد العربية . ويثبات أخرى قرشية فى مكة كان
لها سلطان سياسى حقيقى ولكنه قوى فى مكة وما حولها ، وهذا السلطان السياسى
كان يمتاز بسلطان اقتصادى عظيم ، فقد كان مقدار عظيم جداً من التجارة فى يد
قريش ، وكان هذا السلطان يمتاز بسلطان دينى قوى مصدره الكعبة التى كان

يجمع إليها أهل الحجاز وغير أهل الحجاز من عرب الشمال . فقد اجتمع لقريش إذن سلطان سياسى واقتصادى ودينى . وأُخْلِقَ بين تجمّع له هذه السلطات أن يفرض لغته على من حوله من أهل البادية . وبيئة ثالثة هى بيئة الطوائف كان لها شئ من السلطان الاقتصادى ولكنها لم تكن تدانى البيئة المكية . وبيئة رابعة فى شمال الحجاز هى هذه البيئة العربية اليهودية فى يثرب وما حولها . ولكننا نظن أن أحداً لا يفكر فى أن يقول إن هذه اللغة العربية الفصحى كانت لغة هؤلاء الناس من اليهود أو من الأوس والخزرج فضلاً عن أن هذه البيئة على ثروتها وقوتها لم تكن تدانى قريشاً فيما كان لها من سلطان .

لغة قريش إذن هى هذه اللغة العربية الفصحى ، فرضت على قبائل الحجاز فرضاً لا يعتمد على السيف وإنما يعتمد على المنفعة وتبادل الحاجات الدينية والسياسية والاقتصادية . وكانت هذه الاسواق التى يشار إليها فى كتب الادب كما كان الحليج وسيلة من وسائل السيادة للغة قريش . ولكن ما أصل لغة قريش وكيف نشأت ؟ وكيف تطورت فى لفظها ومادتها وآدابها حتى انتهت الى هذا الشكل الذى نراه فى القرآن ؟ كل هذه مسائل لا سبيل الى الاجابة عليها الآن ، فنحن لا نعرف أكثر من أن هذه اللغة لغة سامية تتصل بهذه اللغات الكثيرة التى كانت شائعة فى هذا القسم من آسيا . ونحن نكاد نياأس من الوصول فى يوم من الايام الى تاريخ على محقق لهذه اللغة قبل ظهور الاسلام . وكيف والقرآن أقدم نص صحيح وصل الينا فى هذه اللغة ونحن نرى اللغة فيه كاملة متقنة تامة التكوين قد تجاوزت الوجود الطبيعى الى هذا الوجود الفنى الراقى الذى يظهر فى الآداب .

ونظن أنا فى غير حاجة الى أن نقف عند هذا الاعتراض السخيف الذى لم

فيه بعض أنصار القديم فأخذ يسألنا : كيف فرض الاسلام لغة قريش على العرب ومتى صدر « المرسوم » بفرض هذه اللغة . فأبراد هذا الاعتراض في نفسه أوضح دليل على أن صاحبه أهد الناس من اللغة بطوائع الاشياء . فقد فرض الاسلام لغة قريش على أمم لم تكن من قريش في شيء ، فأخلق به أن يفرضها على قبائل كانت تتصل بقريش اتصالاً قوياً . وقبل أن يفرض الاسلام لغة قريش على المسلمين فرضت روما لغتها على ما حولها من الارض ، ثم على ايطاليا ، ثم على الامبراطورية الرومانية الغربية كلها . ومن قبل ذلك فرض اليونان لغتهم على الشرق كله . ومن بعد ذلك فرضت الامم الحديثة وما زالت تفرض لغاتها على أقطار من الأرض .

ولنتقل الى مسألة أخرى ليست أقل من هذا خطراً ، وإن كان أنصار القديم سيجدون في فهمها شيئاً من السر والمشفقة ، لأنهم لم يتعودوا مثل هذه الريبة في البحث العلمي . وهي أنا نلاحظ أن العلماء قد اتخذوا هذا الشعر الجاهلي مادة للاستشهاد على ألفاظ القرآن والحديث ونحوها ومذاهبها الكلامية . ومن الغريب أنهم لا يكادون يجيبون في ذلك مشقة ولا حسراً ، حتى إنك لتحس كأن هذا الشعر الجاهلي إنما قدّ على قدّ القرآن والحديث كما يقدّ الثوب على قدّ لابس لا يزيد ولا ينقص عما أراد طولاً وسعة . إذن فنحن نجهل بأن هذا ليس من طبيعة الأشياء ، وأن هذه الدقة في الموازنة بين القرآن والحديث والشعر الجاهلي لا ينبغي أن تحمل على الاطمئنان إلا الذين رزقوا حظاً من الساذجة لم ينح لنا مثله . إنما يجب أن نصلنا هذه الدقة في الموازنة على الشك والحيرة وعلى أن نسأل أنفسنا : أليس يمكن ألا تكون هذه الدقة في الموازنة نتيجة من نتائج المصادفة ، وإنما هي شيء مُصْكَفٌ وطلب وأنفق فيه أمهاته بياض

الايام ومواد الليالى ؟ يجب أن نكون على حظ عظيم جدا من السذاجة لنصدق أن فلانا أقبل على ابن عباس وقد أعد له طائفة من المسائل تتجاوز المائتين حول لغة القرآن فأخذ يلقي عليه المسألة ، فاذا أجاب عليها سأله : وهل تعرف العرب ذلك في أشعارها ؟ فتقول : نعم ! قال امرؤ القيس أو قال عنتره أو قال غورهما من الشعراء . . . وينشد بيتا لا تشك أن كنت من أهل الفقه في أنه إنما وضع ليثبت صحة اللفظ الذى يستشهد عليه من ألفاظ القرآن !

وهنا نرى أمرا من هذه الامور التى سيفضرب لها أنصار الأدب القديم ، ولكننا سنمضى فى طريقنا كما بدأنا لامواريين ولا مخاضيين : أليس من الممكن أن تكون قصة ابن عباس ونافع بن الأزرق قد وضعت فى تكلف وتصنع لغرض من هذه الأغراض المختلفة التى كانت تدعو الى وضع الكلام وانتحاله ، لإثبات أن ألفاظ القرآن كلها مطابقة للنصيب من لغة العرب ، أو لإثبات أن عبد الله بن عباس كان من أقدر الناس على تأويل القرآن وتفسيره ومن أحفظهم لكلام العرب الجاهليين ؟ وأنت تعلم أن ذاكرة ابن عباس كانت مضرب المثل فى القرن الثانى والثالث للهجرة . وأنت تذكر قصته مع نافع بن الأزرق هذا ، وعمر بن أبى ربيعة حين أنشده : « أمن آل نفع أنت غاد فبكر » وأنت تعلم أن عبد الله بن عباس كان له مولى أخذ عنه العلم ونقله الى الناس ودس على مولاه شيئا كثيرا ، وهو عكرمة . وأنت تعلم أن إثبات هذا الحفظ الكثير لعبد الله بن عباس لم يكن يخلو من فائدة سياسية ، لأن ابن عباس روى أشياء كثيرة تنفع الشيعة ، ولأن ابن عباس أجاب نافع بن الأزرق حين قال له : ما رأيت أحفظ منك يابن عباس ، بقوله : ما رأيت أحفظ من على . وأنت تعلم أن هناك حديثا ترويه الشيعة يجعل النهى مدينة العلم ، ويجعل عليها بابها .

بل أليس يمكن أن تكون قصة ابن عباس هذه وقد وضعت في سداجة
وسهولة ويسر لا شيء إلا لهذا الغرض التعليمي اليسير، وهو أن يسمع الطالب
لفظا من ألفاظ القرآن ويمجد الشاهد عليه من غير مشقة ولا عناء، أراد أحد
المعلم أن يفسر طائفة من ألفاظ القرآن فوضع هذه القصة واتخذها سبيلا إلى
ما أراد؟ ولعل لهذه القصة أصلا يسيرا جدا، لعل نافعا سأل ابن عباس عن
مسائل قليلة فزاد فيها هذا العالم ومدّها حتى أصبحت رسالة مستقلة يتداولها
الناس.

وهذا النحو من التكلف والانتحال للأغراض التعليمية الصرفة كان شاعرا
مروفا في العصر العباسي ولا سيما في القرن الثالث والرابع. ولست أريد أن
أطيل ولا أن أتعمق في إثبات هذا؛ إنما أحيلك إلى كتاب «الأما إلى أبي علي
القالى» وإلى ما يشبهه من الكتب فسترى طائفة من الأحاجي والأوصاف
تنسب إلى الأعراب رجالا ونساء شبابا وشيبا. وسترى مثلا بنات سبعة اجتمعن
وتواضعن أفراس آبائهن، فتقول كل واحدة منهن في فرس أبيها كلاما غريبا
ومسجوعا يأخذ به أهل السداجة على أنه قد قيل حقا، في حين أنه لم يقل، وإنما
كتبه معلم يريد أن يحفظ تلاميذه أوصاف الخيل وما يقال فيها، أو عالم يريد
أن يتفنيق ويظهر كثرة ما وعى من العلم. وقل مثل ذلك في سبع بنات اجتمعن
وتواضعن المثل الأعلى للزوج الذى تطمع فيه كل واحدة منهن، فأخذن يقلن
كلاما غريبا مسجوعا في وصف الرجولة والفتوة والتعريض أو التلميح إلى ما تحب
المرأة من الرجل.

ومثل هذا كثير شرما وثرا وسجما، فحده في الأما إلى والعقد الفريد وديوان
المعاني لأبي هلال وغيرها من الكتب. وأكاد أعتقد أن هذا النحو من

الانتحال هو أصل المقامات وما يشبهها من هذا النوع من أنواع الانشاء .
ولكنى بعدت عن الموضوع فيما يظهر ، فلأعد اليه لأقول ما كنت أقول
منذ حين ، وهو أن من الحق علينا لأنفسنا وللعلم أن نسأل : أليس هذا الشعر
الجاهلي الذى ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا دياناتهم
ولا حضاراتهم بل لا يمثل لغتهم ، أليس هذا الشعر قد وضع وضعا وحمل على
أصحابه حملا بعد الاسلام ؟ أما أنا فلا أكاد أشك الآن فى هذا . ولكننا
محتاجون بعد أن ثبت لنا هذه النظرية أن نتبين الأسباب المختلفة التى حملت
الناس على وضع الشعر والنثر وانتحالها بعد الاسلام .

الكتاب الثالث

أسباب ائتمال الشعر

١

ليس الائتمال مقصوراً على العرب

يجب أن يتعمد الباحث درس تاريخ الأمم القديمة التي قدر لها أن تقوم بشيء من جلائل الأعمال ، وما اعترض حياتها من الصعاب والمحن وألوان الخطوب والصروف ، ليفهم تاريخ الأمة العربية على وجهه ويرد كل شيء فيه إلى أصله. وإذا كان هناك شيء يؤخذ به الذين كتبوا تاريخ العرب وآدابهم فلم يوفقوا إلى الحق فيه ، فهو أنهم لم يلحوا للمأما كافياً بتاريخ هذه الأمم القديمة ، أو لم يضطر لهم أن يقارنوا بين الأمة العربية والأمم التي خلت من قبلها ، وإنما نظروا إلى هذه الأمة العربية كأنها أمة فذة لم تعرف أحداً ولم يعرفها أحد ، لم تشبه أحد ولم يشبهها أحد ، لم تؤثر في أحد ولم يؤثر فيها أحد ، قبل قيام الحضارة العربية وانبساط سلطاتها على العالم القديم .

والحق أنهم لو درسوا تاريخ هذه الأمم القديمة وقارنوا بينها وبين تاريخ

العرب لتغير رأيهم في الأمة العربية ، ولتغير بذلك تاريخ العرب أنفسهم ، ولست أذكر من هذه الامم القديمة الا ايتين اثنتين : الأمة اليونانية والأمة الرومانية . فقد قدر لهاتين الامتين في المصور القديمة مثل ما قدر للأمة العربية في المصور الوسطى . كلتاها تحضرت بعد بداية . وكلتاها خضعت في حياتها الداخلية لهذه الصروف السياسية المختلفة . وكلتاها انتهت الى نوع من التكوين السياسي دفعها الى أن تتجاوز موطنها الخاص وتُغزى على البلاد المجاورة وتبسط سلطاتها على الأرض . وكلتاها لم تَبْسُط سلطاتها على الأرض عبثاً وإنما نعمت وانتفعت وتركزت للانسانية تراثاً قيميا لا تزال تنتفع به الى الآن : ترك اليونان فلسفة وأدباً ، وترك الرومان تشريعاً ونظاماً .

وكذلك كان شأن الأمة العربية ، تحضرت كما تحضر اليونان والرومان بعد بداية ، وتأثرت كما تأثر اليونان والرومان بصروف سياسية مختلفة ، وانتهى بها تكوينها السياسي الى مثل ما انتهى التكوين السياسي لليونان والرومان اليه من تجاوز الحدود الطبيعية وبسط السلطان على الأرض ، وتركزت كما ترك اليونان والرومان للانسانية تراثاً قيميا خالداً فيه أدب وعلم ودين . وليس من العجب في شيء أن تكون العوارض التي عرضت لحياة العرب على اختلاف فروعها مشبهة للعوارض التي عرضت لحياة اليونان والرومان من وجوه كثيرة .

وفي الحق أن التفكير الهادى في حياة هذه الأمم الثلاث ينتهى بنا الى نتائج متشابهة ان لم نقل متحدة . ولم لا ؟ أليست هذه الاشارة التي قد مناهنا الى ما بين هذه الأمم الثلاث من شبه تكفى لنحملك على أن تفكر في أن مؤثرات واحدة أو متقاربة قد أثرت في حياة هذه الأمم فانتجت الى نتائج واحدة أو متقاربة ١

ولسنا نريد أن تترك الموضوع الذى نحن بإزائه للبحث عما يمكن أن يكون من اتفاق أو افتراق بين العرب واليونان والرومان ؛ فنحن لم نكتب لهذا ، وإنما نريد أن نقول إن هذه الظاهرة الأدبية التى نحاول أن ندرسها فى هذا الكتاب ، والتى يجزع لها أنصار القديم جزعا شديدا ليست مقصورة على الأمة العربية ، وإنما تتجاوزها الى غيرها من الأمم القديمة ، ولا سيما هاتين الأمتين الخالدين . فلن تكون الأمة العربية أول أمة انتحل فيها الشعر انتحالا وحل على قدمائها كدبا وزورا ، وإنما انتحل الشعر فى الأمة اليونانية والرومانية من قبل وحل على القدماء من شعرائهما ، وانخدع به الناس وآمنوا له ، ونشأت عن هذا الانخداع والايمان سنة أدبية توارثها الناس مطمئنين اليها ؛ حتى كان العصر الحديث وحى استطاع النقاد من أصحاب التاريخ والأدب واللغة والفلسفة أن يردوا الاشياء الى أصولها ما استطاعوا الى ذلك سبيلا .

وأنت تعلم أن حركة النقد هذه بالقياس الى اليونان والرومان لم تنته بعد ، وأنها لن تنتهى غدا ولا بعد غد . وانت تعلم أنها قد وصلت الى نتائج غيرت تغييرا تاما ما كان معروفا متوارثا من تاريخ هاتين الأمتين وأدابهما . وأنت اذا فكرت فستوافقنى على أن منشأ هذه الحركة النقدية إنما هو فى حقيقة الأمر تأثر الباسانيين فى الأدب والتاريخ بهذا المنهج الذى دعوت اليه فى أول هذا الكتاب ، وهو منهج (ديكارت) الفيلسوف .

وسواء رضينا أوكرهنا فلا بد من أن تتأثر بهذا المنهج فى بحثنا العلمى والادبى كما تأثر من قبلنا به أهل الغرب . ولا بد من أن نصلطه فى نقد آدابنا وتاريخنا كما اصطلحه أهل الغرب فى نقد آدابهم وتاريخهم . ذلك لأن عقليتنا نفسها قد أخذت منذ عشرات من السنين تنفجر وتصبح غربية ، أو قل أقرب

الى الغربية منها الى الشرقية . وهى كلها ، غنى عليها الزمن ، جدت من التغيير وأسهرت فى الاتصال بأهل الغرب .

واذا كان فى مصر الآن قوم ينصرون القديم ، وآخرون ينصرون الجديد ، فليس ذلك إلا لان فى مصر قوما قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربية ، وآخرون لم يظفروا منها بحظ أو لم يظفروا منها إلا بحظ قليل . وانتشار العلم الغربى فى مصر وازدياد انتشاره من يوم الى يوم ، واتجاه الجهود الفردية والاجتماعية الى نشر هذا العلم الغربى ، كل ذلك سيقضى غدا أو بعد غد بأن يصبح عقلنا غربيا ، وبأن ندرس آداب العرب وتاريخهم متأثرين بمنهج (ديكارت) كما فعل أهل الغرب فى درس آدابهم وآداب اليونان والرومان .

ولقد أحب أن تلم إلما قليلا بأى كتاب من هذه الكتب الكثيرة التى تنشر الآن فى أوروبا فى تاريخ الآداب اليونانية أو اللاتينية ، وأن تسأل نفسك بعد هذا الايام ماذا بقى مما كان يعتقد القدماء فى تاريخ الآداب عند هاتين الامتين ؛ أحق ما كان يعتقد القدماء فى شأن الالباذة والأدس ؟ أحق ما كانوا يؤمنون به فى شأن (هيروس) و (هيرويدوس) وغيرهما من الشعراء القصصيين ؟ أحق ما كان القدماء يتخذونه أساسا لسياستهم وعلمهم وأدبهم وحياتهم كلها من أخبار اليونان والرومان ؟ ان من اللذيق حقا أن تقرأ ما كتب (هيروودوت) فى تاريخ اليونان ، و (تيتوس ليفوس) فى تاريخ الرومان ، وما يكتب المحدثون الآن فى تاريخ هاتين الامتين . ولكنك لا تكاد تجد شيئا من الفرق بين ما كان يتحدث به ابن اسحق ويرويه الطبرى من تاريخ العرب وآدابهم ، وما يكتبه المؤرخون والأدباء عن العرب فى هذا العصر . ذلك لأن الكثرة من هؤلاء المؤرخين والأدباء لم تتأثر بعد بهذا المنهج الحديث ، ولم

تستطع بعدُ أن تؤمن بشخصيتها وأن تخلص هذه الشخصية من الأوهام
والأساطير.

وإذا كان قد قدر لهذا الكتاب ألا يرضى الكثرة من هؤلاء الأدباء
والمؤرخين فنحن واثقون بأن ذلك لن يضره ولن يقلل من تأثيره في هذا الجيل
الناسي. فالمستقبل لمنهج (ديكارت) لا لناهج القدماء.

السياسة واتصال الشعر

قلت إن العرب قد خضعوا لمثل ما خضعت له الأمم القديمة من المؤثرات التي دعت الى اتصال الشعر والأخبار . ولعل أهم هذه المؤثرات التي طبعت الأمة العربية وحياتها بطابع لا يمحى ولا يزول هو هذا المؤثر الذي يصعب تمييزه والفصل فيه ؛ لأنه مزاج من عنصرين قويين جداً ، هما الدين والسياسة . والحق أن لا سبيل الى فهم التاريخ الاسلامي معها تختلف فروعه إلا اذا وُحِّت هذه المسألة (مسألة الدين والسياسة) توضيحاً كافياً . فقد أرادت الظروف ألا يستطیع العرب منذ ظهر الاسلام أن يخلصوا من هذين المؤثرين في لحظة من لحظات حياتهم في القرنين الأول والثاني .

هم مسلمون لم يظهروا على العالم إلا بالاسلام ، فهم محتاجون الى أن يعتزوا بهذا الاسلام ويرضوه ويحسدوا في اتصالهم به ما يضمن لهم هذا الظهور وهذا السلطان الذي يحرمون عليه . وهم في الوقت نفسه أهل عصبية وأصحاب مطامع ومنافع ، فهم مضطرون الى أن يراعوا هذه العصبية ويلائموا بينها وبين منافعهم ومطالبهم ودينهم .

وإن فكل حركة من حركاتهم وكل مظهر من مظاهر حياتهم متأثر بالدين ، متأثر بالسياسة . وإذا كانت حياتهم كما نصف تأثراً متصلاً بالدين والسياسة ، واجتهاداً متصلاً في التوفيق بينهما ، أو بعبارة أصح : في الاستفادة منهما جميعاً فنغلق بالمؤرخ السياسي أو الأدبي أو الاجتماعي أن نجعل مسألة الدين والسياسة

عند العرب اساساً للبحث عن الفرع الذى يريد أن يبحث عنه من فروع التاريخ وسنرى عند ما نتمتع بك قليلاً فى هذا الموضوع اننا لسنا قفلة ولا مخطئين . وأول ما يحسن أن نلاحظه ، هو هذا الجهاد العنيف الذى اتصل بين النبی وأصحابه من ناحية ، وبين قريش وأوليائها من ناحية أخرى . أما فى أول عهد الاسلام بالظهور حين كان النبی وأصحابه فى مكة مستضعفين فقد كان هذا الجهاد جديلاً خالصاً ، وكان النبی يكاد يقوم به وحده بإزاء الكثرة المطلقة من قومه ، يجادلهم بالقرآن ويقارعهم بهذه الآيات المحكمات ، فيبلغ منهم ويتحدهم ويضطرهم الى الإغواء . وهو كما بلغ من ذلك حظاً انتصر له من قومه فريق حتى تكون له حزب ذو خطر ، ولكنه لم يكن حزياً سياسياً ، ولم يكن يطعم فى ملك ولا تغلب ولا قهر ، أو لم يكن ذلك فى دعوته . غير أن هذا الحزب كان كما اشتدت قوته وقوى أمره اشتدت مناضلة قريش له وفقدتها إياه حتى كان ما تعلم من الهجرة الأولى ثم من هجرة النبی الى المدينة .

وليس هنا موضع البحث عن هذه الهجرة الى المدينة ، وعما أعد الأنصار لنصر النبی وليرأوه ، وعن النتائج المختلفة التى أنتجتها الهجرة . ولكننا نستطيع أن نسجل مطمئنين أن هذه الهجرة قد وضعت مسألة الخلاف بين النبی وقريش وضماً جديداً ، جعلت الخلاف سياسياً يستمد فى حله على القوة والسيف بعد أن كان من قبل دينياً يستمد على الجدال والنضال بالحجة ليس غير .

منذ هاجر النبی الى المدينة تكونت وحدة سياسية لها قوتها المادية وبأسها الشديد ، وأحست قريش أن الأمر قد تجاوز الأوثان والآراء الموروثة والسنن القديمة ، الى شئ آخر كان فيما يظهر أعظم خطراً فى نفوس قريش من الدين

وما يتصل به ، وهو السيادة السياسية في الحجاز ، والطرق التجارية بين مكة وبين البلاد التي كانت ترحل اليها بتجارتهما في الشتاء والصيف . وأنت تعلم أن الاستيلاء على اليمير هو أصل الوقعة الكبرى الأولى بين النبي وقريش في بدر ؛ فليس من شك إذن في أن الجهاد بين النبي وقريش قد كان دينيا خالصا ما أقام النبي في مكة . فلما انتقل الى المدينة أصبح هذا الجهاد دينيا وسياسيا واقتصاديا وأصبح موضوع النزاع بين قريش والمسلمين ليس مقصورا على أن الاسلام حق أو غير حق ، بل هو يتناول مع ذلك الأمة العربية أو الحجازية على أقل تقدير لمن تذهب ، والطرق التجارية لمن تخضع .

وعلى هذا النحو وحده تستطيع أن تفهم سيرة النبي منذ هاجر الى المدينة لا مع قريش وحدها بل مع غيرها من العرب ، بل مع اليهود أيضا . ولكننا لا نكتب تاريخ النبي ، وإنما نريد أن نصل مسرعين إلى ما يعنيننا من هذا كله ، وهو أن استعالة الجهاد الى جهاد سياسي بعد أن كان جهادا دينيا قد استحدث عداوة بين مكة والمدينة ، أو بين قريش والأنصار لم تكن موجودة من قبل . فالسيرة نحدثنا بأن صلوات المودة كانت قوية بين قريش وبين الأوس والخزرج قبل أن يهاجر النبي الى المدينة . وكان ذلك معقولا وطبعيا ؛ فقد كان الأوس والخزرج على طريق قريش الى الشام . ولم يكن يد لهذه المدينة التجارية التي تسمى مكة من أن تؤمن طرقها التجارية وتوفق صلوات الود مع الذين يستطيعون أن يعرضوا هذا الطريق للخطر .

نشأت إذن بعد الهجرة عداوة بين مكة والمدينة ، وما هي إلا أن اصطفت هذه العداوة بالدم يوم انتصر الأنصار في « بدر » ويوم انتصرت قريش في « أحد » وما هي إلا أن اشترك الشعر في هذه العداوة مع السيف ، فوقف شعراء

الأنصار وشعراء قريش يتهاجون ويتجادلون ويتناضلون ، يدافع كل فريق عن أحسابه وأنسابه ويؤشيد بذكر قومه . ثم كان الموقف دقيقا ؛ فقد كان شعراء الأنصار يدافعون قريشا عن النبي وأصحابه وهم من قريش ؛ وكان شعراء قريش يهجون مع الأنصار النبي وأصحابه ، وهم من خلاصة قريش . ويجب أن يكون هذا الهجاء قد بلغ أقصى ما يمكن من الحدة والعنف ؛ فلن النبي كان يهرّض عليه ويؤثّر أصحابه ويقدمهم ويعدّمهم ، مثل ما كان يعدّ القتالين من الأجر والثوبة عند الله ، ويتحدّث أن جهنم كان يريده حسنا .

كثير الهجاء اذن واشتد بين قريش والأنصار لما كثرت الحرب واشتدت . وأنت تعلم مقدار حظ العرب من العصبية وحرصهم على الثار للدماء المسفوك ، وجدّهم في الدفاع عن الأراض المنتهكة . فليس غريبا أن تبلغ الضغينة بين هذين الحيين من أهل الحجاز أقصى ما كانت تستطيع أن تبلغ .

ولقد مضت قريش في جهادها بالسنان واللسان والأفئس والأموال ، وأعانتها من أعانتها من العرب واليهود ، ولكنها لم توفق . وأمست ذات يوم . وإذا خيل النبي قد أغلّت مكة ، فنظر زعيمها وحازمها أبو سفيان فلذا هو بين اثنتين : إما أن يمضى في المقاومة فتفتى مكة ، وإما أن يصانع ويصلح ويدخل فيها دخل فيه الناس . وينتظر لعل هذا السلطان السيامى الذى انتقل من مكة الى المدينة ومن قريش الى الأنصار أن يعود الى قريش وإلى مكة مرة أخرى . أسلم أبو سفيان وأسلمت معه قريش ، وتمت للنبي هذه الوحدة العربية ، وألقى الرماد على هذه النار التى كانت متأججة بين قريش والأنصار ، وأصبح الناس جميعا في ظاهر الأمر اخوانا مؤتمنين في الدين .

ولعل النبي لو عمر بعد فتح مكة زمنا طويلا لاستطاع أن يمحو تلك الضغائن

وأن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى ؛ ولكنه توفي بعد الفتح بقليل ، ولم يضع قاعدة للخلافة ، ولا دستوراً لهذه الامة التي جمعها بعد فرقة ، فأى غرابة في أن تعود هذه الضغائن الى الظهور ، وفي أن تستيقظ الفتنة بعد نومه ، وفي أن يزول هذا الرماد الذي كان يحنى تلك الأحقاد ؟

وفي الحق أن النبي لم يكن يدع هذه الدنيا حتى اختلف المهاجرون من قريش والأنصار من الأوس والخزرج في الخلافة أين تكون ؟ ولين تكون ؟ وكاد الأمر يفسد بين الفريقين لولا بقيّة من دين وحزم نفر من قريش ، ولولا أن القوة المادية كانت اذ ذاك الى قريش . فما هي الا أن أذهنت الأنصار وقبلوا أن تخرج منهم الإمامة الى قريش . وظهر أن الأمر قد استقر بين الفريقين وأنهم قد أجمعوا على ذلك لا يخالفهم فيه الا سعد بن عبادة الأنصاري الذي أبى أن يبايع أبا بكر ، وأن يبايع عمر ، وأن يصلى بصلاة المسلمين ، وأن يحج بحجهم وظل يمثل المعارضة قوى الشكينة ماضى العزيمة ، حتى قتل غيلة في بعض أسفاره . قتلته الجبل فيما يزعم الرواة . وانصرفت قوة قريش والأنصار الى ما كان من انتفاض العرب على المسلمين أيام أبي بكر ، والى ما كان من الفتوح أيام عمر . ولكن المقيمين من أولئك وهؤلاء في مكة والمدينة لم يكونوا يستطيعون أن ينسوا تلك الخصومة العنيفة التي كانت بينهم أيام النبي ، ولا تلك الدماء التي سفكت في الغزوات .

وليس من شك في أن حزم عمر قد حال بين المهاجرين والأنصار ، أو بمباراة أصح : بين قريش والأنصار وبين الفتنة . فالرواية بمحدثوننا أن عمر نهى عن رواية الشعر الذي تهاجى به المسلمون والمشركون أيام النبي . وهذه الرواية نفسها تثبت رواية أخرى ، وهي أن قريشاً والأنصار تذكروا ما كان قد هجا به .

بعضهم بعضاً أيام النبي؛ وكانوا حراماً على روايته يجدون في ذلك من اللذة والثمينة ما لا يشعر به إلا صاحب العصبية القوية إذا وتر أو انتصر.

وقد ذكر الرواة أن عمر مر ذات يوم فإذا حسان في نفر من المسلمين ينشدهم شعراً في مسجد النبي؛ فأخذ بأذنه وقال: أرغاء كرغاء البعير؟ قال حسان: إليك عني يا عمر، فوالله لقد كنت أنشد في هذا المكان من هو خير منك فبرضى وفضى عمر وتركه. وفعه هذه الرواية يسير لمن يلاحظ ما قدمناه من أن الأنصار كانوا وتورين، وأن عصبيتهم كانت لا تطعن إلى انصراف الأمر عنهم، فكانوا يتميزون بنصرهم للنبي وانتصافهم من قريش وما كان لهم من البلاء قبل موت النبي وما أقادوا بأيديهم وألسنتهم من مجد.

وكان عمر قريشياً تكره عصبيته أن تُردى قريش، وتتكبر ما أصابها من هزيمة، وما أشيع عنها من منكر. وكان فوق هذا كله أميراً حازماً يريد أن يضبط أمور الرعية، وأن يؤسس ملك المسلمين على شيء غير العصبية. وقد وفق بعض التوفيق، ولكنه لم يظفر بكل ما كان يريد.

تحدث الرواة أن عبد الله بن الزبير وضرار بن الخطاب قدما المدينة أيام عمر فذهبا إلى أبي أحمد بن جحش، وكان رجلاً ضريراً حسن الحديث يألفه الناس ويتحدثون عنده، قالاً جئناك لتدهو لنا حسان بن ثابت لينشدنا وننشده، قال: هو ما تريدان، وأرسل إلى حسان فجاء؛ قال: هذان أخواك قد أقبلتا من مكة يريدان أن يسمعاك ويسمعا لك؛ قال حسان: إن شئنا فابدأ وإن شئنا بدأت؛ قال: بل نبدأ، فأخذ ينشده مما قالت قريش في الأنصار حتى فارواخذن ينفى كالمرجل، فلما فرغا استوى كل منهما على راحلته ومضيا إلى مكة. وذهب حسان مضطرباً إلى عمر وقص عليه الخبر؛ قال عمر: سأردها عليك إن شاء

الله . ثم أرسل من ردها ؛ حتى اذا كانا بين يدي عمر ومعه نفر من أصحاب النبي ، قال لحسان : أنشدما ما شئت في فأنشدهما حتى اشتقي . وقال عمر بعد ذلك — فيما يحدثنا صاحب الأغاني — قد كنت نهيتكم عن رواية هذا الشعر لأنه يوقظ الضغائن ، فأما اذا أبوا فاكثبوه . وسواء أقال عمر هذا أم لم يقله ، فقد كان الانصار يكتبون هجاءهم لقريش على ألا يضيع .

قال ابن سلام : وقد نظرت قريش فاذا حفظها من الشعر قليل في الجاهلية ، فاستكثرت منه في الاسلام : وليس من شك عندي في أنها استكثرت بنوع خاص من هذا الشعر الذي يهيج فيه الانصار .

ولما قتل عمر وانتهت الخلافة بعد المشقة الى عثمان ، تقدمت الفكرة السياسية التي كانت تشغل أبا سفيان خطوة أخرى ، فلم تصبح الخلافة في قريش لحسب ، بل أصبحت في بني أمية خاصة . واشتدت عصبية قريش ؛ واشتدت عصبية الأمويين ، واشتدت المصبيات الأخرى بين العرب ، وقد هدأت حركة الفتح ، وأخذ العرب يفرغ بعضهم لبعض . وكان من نتائج ذلك ما تعلم من قتل عثمان وافتراق المسلمين وانتهاء الأمر كله الى بني أمية بعد تلك الفتن والحروب .

في ذلك الوقت تغيرت خطة الخليفة السياسية أو بعبارة أدق : فشلت هذه الخطة التي كان يحتفظها عمر ، وهي منع العرب أن يتذكروا ما كان بينهم من الضغائن قبل الاسلام . وعاد العرب الى شرما كانوا فيه في جاهليتهم من التنافس والتفاخر في جميع الأمصار الاسلامية . ويكفي أن أقص عليك ما كان من تنافس الشعراء من الانصار وغيرهم هند معاوية ويزيد بن معاوية ، لتعلم الى أي حد عاد العرب في ذلك الوقت الى عصبيتهم القديمة .

ولعلك قرأت تلك القصة التي نخبرنا بأن عبد الرحمن بن حسان شطب برملة

بنت معاوية نكايه في بنى أمية . فأما معاوية فاصطنع الحلم كعادته ، وقال لعبد الرحمن : فأين أنت من أختها هند ! وأما يزيد فقد كان صورة لجدّه أبى سفيان ، كان رجل عصبية وقوة وفتك وسخط على الاسلام وماسنه للناس من سنن ، فأغرى كعب بن جعيل بهجاء الأنصار ؛ فاستغفاه وقال : أتريد أن نردّني كافرا بعد إسلام ؟ فأغرى الأخطل وكان نصرانيا فأجابه وهجا الأنصار هجاء مشهورا .

قلت إن يزيد كان صورة صادقة لجدّه أبى سفيان ، يؤثر المصيبة على كل شيء . وأنت لا تنكر أن يزيد هو صاحب وقعة الحرّة التي انتهكت فيها حرّمات الأنصار في المدينة ، والتي انتقمتم فيها قريش من الذين انتصروا عليها في بدر والتي لم تقم للأنصار بعدها قائمة . ولأمر ما يقول الرواة حين يقصون وقعة الحرّة انه قد قتل فيها ثمانون من الذين شهدوا بدرا ، أى من الذين أخذوا قريشاً . ولست في حاجة الى أن أقص عليك هذه القصة الأخرى التي تمثل لنا عمرو بن الماص وقد ضاق ذرعا بالأنصار حتى كره اسمهم هذا ، وطالب الى معاوية أن يمحوه ، واضطر النعمان بن بشير وهو الانصارى الوحيد الذي شايع بنى أمية الى أن يقول :

ياسعدُ لا نجب الدعاء فما لنا نسبٌ نجيب به سوى الأنصارِ
نسبٌ تحبّره الاله لقومنا أثقل به نسباً على الكفارِ
إن الذين نَوّوا بسدر منكم يوم القليب هم وقود النارِ
وقد مع معاوية هذا الشعر فلام عمرا على تسرعه ليس غير . فلم يكن معاوية أقل بغضا للأنصار وتصبّغا لقريش من مشيره عمرو ، أوولى عهده يزيد . ولكن أصحاب هذه المصيبة القرشية كانوا يتفاوتون فيما بينهم تفاوتاً شديداً ، فكان منهم

المسرف كزيد ، والمتنصد كعاوية . وكان منهم من يتجاوز الاقتصاد في المصيبة الى شئ يشبه العطف على الانصار والزناء لهم . ولعل الزبير بن العوام كان من هؤلاء العاطفين على الانصار الزائنين لهم الحافظين لهدم الراعين لوصية النبي فيهم ، فقد يحدّثنا الرواة أنه مرّ بنفر من المسلمين فاذا فيهم حسان ينشدهم ، وهم غير حافلين بما يقول ، فلامهم على ذلك وذكرهم موقع شعر حسان من النبي ، وأثر ذلك في نفس حسان فقال بمدحه — وأحب أن تلتفت الى أول هذا الشعر ، فهو حسن الدلالة على ما أريد أن أثبتّه من دخول الحزن على نفوس الانصار لهذا الموقف الجديد الذي وقفته منهم قريش : —

أَقَامَ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ وَعَدَّيْهِ	حَوَارِيَّهُ وَالْقَوْلُ بِالْفِعْلِ يَمْدُلُ
أَقَامَ عَلَى مِنْهَاجِهِ وَطَرِيقِهِ	يُؤَالِي وَلِيَّ الْحَقِّ وَالْحَقُّ أَهْدِلُ
هُوَ الْفَارِسُ الْمَشْهُورُ وَالْبَطْلُ الَّذِي	يَعْمَلُ إِذَا مَا كَانَ يَوْمُ مُحَبَّبِلُ
إِذَا كَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا الْحَرْبُ حَشَا	بِأَبْيَضٍ سَبَّاقٍ إِلَى الْمَوْتِ يُزِيلُ
وَلَيْتَ أَمْرًا كَانَتْ صِفَتُهُ أَمَّهُ	وَمِنْ أَسَدٍ فِي يَتْنِهَا لِمُرْقِلُ
لَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ قُرْبَى قَرِيبَةً	وَمِنْ نَصْرَةِ الْإِسْلَامِ مَجْدٌ مُؤْتِلُ
فَكَمْ كُرِّيَّةٌ ذُبَّ الزُّبَيْرُ بِسَيْفِهِ	عَنِ الْمَصْطَلِيِّ وَاللَّهُ يَمْلُ فَيَجْزِلُ
فَمَا مِثْلُهُ فِيهِمْ وَلَا كَانَ قَبْلَهُ	وَلَيْسَ يَكُونُ الدَّهْرُ مَا دَامَ يَذْبُلُ
تَنَازَلَتْ خَيْرٌ مِنْ فَعَالٍ مَعَاشِرِ	وَفُتِكَ بَابُ الْمَاهِجَةِ أَنْفُصِلُ

فانظر الى هذين البيتين في أول المقطوعة كيف يمثلان ذكر حسان لهدم النبي وحزنه عليه وأسفه على ما فات الانصار من موالاة النبي لهم وإنصافه إياهم . ولكن بقية هذه الأبيات تدعو الى شئ من الاستطراد لا بأس به ، لأنه

لا يتجاوز الموضوع كثيراً ؛ فقد يظهر من قراءة هذه الايات أنه قصد بها الى
الالحاق في مدح الزبير وإحصاء مآثره . وقد يظهر أن في آخرها ضعفا لا يلام
قوة أولها .

وقد روى هذه القصة نفر من آل الزبير ومن أحفاد عبد الله بن الزبير
بالدقة . أقستهم أن تكون عصبية الزبيرين قد مدت هذه الأبيات وطولتها
وتجاوزت بها ما كان قد أراد حسان من الاعتراف بالجميل الى ما كانت تريد
العصبية الزبيرية من تفضيل الزبير على منافسيه أو على منافس ابنه عبد الله
بنوع خاص .

واستطرد آخر لا بأس به ؛ لأنه ثبت ما نحن فيه أيضا ؛ فقد ذكرت لك
ما كان من هجم الأخطل للأنصار وهم يتحدّثون — كما رأيت — أن النعمان
ابن بشير غضب لهذا الإهراج وأنشد بين يدي معاوية أبياتا نروها لك ، فسرى
فيها مثل ما رأيت في أبيات حسان من أثر هذه العصبية التي تصيف الى الشعراء
ما لم يقولوا . وقد كان النعمان بن بشير في الأنصار يتمصب لقريش ولبنى أمية ،
أو قل يمالئهم التماسا للنفع عندهم . وقد تحدّثوا أنه كان الأنصارى الوحيد الذي
شهد صفتين مع معاوية ، كما كان الزبير من هذه القلة القرشية التي كانت تعطف
على الأنصار ذكرا لعهد النبي ، أو احتفاظا بمودة الأنصار ليوم الحاجة قال
النعمان بن بشير لمعاوية :

معاويةَ إلا تُعطنا الحقَّ نعرف لى الأزد مشدوداً عليها العائم
أيشمننا عهد الأرقام ضلة وماذا الذى نجدى عليك الأرقام
فالى ثائر دوف قطع لسانه فدونك من رضىه عنك الدرام

وراعه وريداً لا نسمنا دنيةً
مقى تلقى منا عصبة خزرجية
وتلقاك خيل كالفطام مستطيرة
يسومها العيران عمرو بن عامر
ويبدو من الخلود العزيرة حجلها
فتطلب شعب الصدع بعد التثامه
ولا فتوى لأمة ثعبية
وأمره خطي كان ككوبه
فان كنت لم تشهد بيد وقعة
فسائل بناحي لوى بن غالب
ألم تبتدئ يوم بدر سيوفنا
ضربناكم حتى تفرق جمعكم
وعادت على البيت الحرام هرائس
وعضت قريش بالانامل بفضة
فكننا لها في كل أمر نكيده
فما إن رمى رام فأوى صفاتنا
ولم لاغضى عن أمور كثيرة
أصانع فيها عبد فمس وإننى
فما أنت والأمر الذى لست أهله
الهم يصير الأمر بعد شتاته
بهم شرع الله الهدى فاهتدى بهم

لعلك في غيب الحوادث نادى
أو الأوس يوماً تقتربك المحارم
فما طيعت أرسال عليها الشكائم
وعمران حتى تستباح المحارم
وتبيض من هول السيوف المقادم
فتغريه فالآت والأمر سالم
توارث أبائى وأبيض صارم
نوى التسيب فيها لهدى خنارم
أذلت قريشاً والأنوف رواغم
وأنت مما يفتى من الأمر عالم
وليلك عما ناب قومك قاتم
وطارت أكف منكم وجاهم
وأنت على خوف عليك القمام
ومن قبل ما عصت عليك الأقدام
مكان الشيعا والأمر فيه تقام
ولا ضامناً يوماً من الدهر ضام
سترق بها يوماً اليك السلام
لذلك التى فى النفس منى أكام
ولكن ولى الحق والأمر هاشم
فمن لك بالأمر الذى هو لازم
ومنهم له هاد إمام وخاتم

فظاهر جداً أن هذه الآيات الثلاثة الأخيرة على أقل تقدير قد جعلت على النعمان بن بشير حملاً ، حملها عليه الشيعة . ومع أننا نعلم أن الأنصار حين أخطأهم الحكم فاضطعنوا على قريش مالوا بطبيعة موقفهم السياسى إلى تأييد الحزب المناوئ لبني أمية ، فانضموا إلى على ، فلسنا نشك في أن النعمان بن بشير لم يكن هاشمى المذهب ولا علوى الرأى ، إنما كان أمويًا أو بعبارة أصح : سفيانيًا . فلما أحس انتقال الأمر من آل أبي سفيان إلى مروان بن الحكم فحول عن الأمويين إلى ابن الزبير وقتل في ذلك .

فأنت ترى إلى أى حد كانت المصيبة قد انتهت بقريش والأنصار . وأنت ترى تأثيرها في الشعر والشراء . وأنت ترى من هذين الاستطرادين كيف استغلت المصيبة الزبيرية والهاشمية شعر حسان وشعر النعمان بن بشير لمناهضة خصومها . ولكنى لم أفزع بعد من أمر هذه المصيبة بين قريش والأنصار وتأثيرها في الشعر والشراء ، ولا أريد أن أدع هذه المصيبة دون أن أذكر ما كان بين عبد الرحمن بن حسان وعبد الرحمن بن الحكم أخى الخليفة مروان من هذا النضال العنيف الذى لم يبق لنا منه إلا آثار ضئيلة .

والرواة يختلفون في أصل هذه المهاجة بين هذين الرجلين . وهم مضطرون إلى أن يختلفوا ، وقد دخلت المصيبة في الرواية أيضا . أما الأنصار فكانوا يتحدّثون أن هذين الرجلين كانا صديقين ، ولكن عبد الرحمن بن حسان الانصارى كان يحب امرأة صاحبته القرشى ويختلف إليها ، فبلغ ذلك صاحبه فراسل امرأة عبد الرحمن بن حسان ، وأنبأت هذه زوجها فاحتل حتى حمل امرأة صاحبه على أن تزوره في بيته ، وأخفاها في إحدى الحجرات واحتالت امرأته حتى حملت القرشى على أن يزورها ، فلما استقر به المقام عندها أقبل زوجها

فأرادت أن تخفيه فأدخلته في إحدى الحجور ، فإذا هو يرى امرأته ؛ ففسد الأمر بين الصديقين . وأما قریش فكانت تروى القصة نفسها ، ولكنها تمكسها وتظهر صاحبها مظهر الوفي لصديقه بأنه كانت تأتیه رسائل امرأة عبد الرحمن بن حسان فلا يجيبها الى ما كانت تريد رعاية لحمة الصديق .

وليس من شك في أن هذه القصة خيال كانت تتفكه به الأنصار وقریش بعد أن هدأت نار الخصومة العملية بينهما ، وأن ما يرويه صاحب الأغانى عن أصل هذه المهاجة بعيد كل البعد عن النساء :

كان الصديقان يتصيدان بأكلب لهما ، فقال القرشى لصاحبه :

أُزجر كلابك إنا قَلَطِيَّةٌ بُقِعَ ومثل كلابكم لم تصطَلِدِ

فرد عليه ابن حسان :

من كان يأكل من فريسة صيده فالتمز يفئنا عن المتصيد
إنا أناس رَيَقُونَ وأمم ككلابكم في الولع والثرود
حرناكم للضب نعترشونه والريف يمنعكم بكل مهنت

وعظم الشريرين الصديقين منذ ذلك اليوم .

ولعل عبد الرحمن بن حسان قد أحسن تصوير نفسية الأنصار حين قال :

صار الذليل عزيزاً والعزیز به ذلٌّ وضار فروع الناس أذناً
إني للمتمس حتى يبين لكم فيكم متى كنتم للناس أرباباً
وفارقوا طلعمكم ثم انظروا وسلوا عنا وعنكم قديم العلم أنساباً

على أن الأمر تجاوز هذين الشاعرين ، فاستعان القرشى بشراء من مضر وريمية . ثم تجاوز الأمر الشعر والشعراء وانتهى الى معاوية ، فأرسل الى سعيد

ابن العاصي ، وكان واليه على المدينة ، يأمره بأن يضرب كلا من الشاعرين مائة سوط ، وكان سميد عطوفا على الأنصار في أيام معاوية كما كان الزبير عطوفا عليهم أيام عمر ، وكانت بين سميد وعبد الرحمن بن حسان مودة فكره أن يضربه ، وكره أيضا أن يضرب القرشي فمطل أمر معاوية . غير أنه لم يلبث أن ترك ولاية المدينة لمروان بن الحكم الذي أسرع فتمصّب لأخيه وضرب عبد الرحمن ابن حسان مائة سوط . هنا ذكر عبد الرحمن بن حسان أن للأنصار سفيرا في الشام هو النعمان بن بشير فكتب إليه :

ليت شعري أغائب أنت بالشأ	م خليلي أم راقد تُفان
أية ما تكن قد يرجع الغا	تب يوما ويوقظ الوسنان
إن عمرا وعامراً أبويننا	وخراما قدما على العهد كانوا
أنهم ما نعوك أم قلة الكت	لب أم أنت عاتب غضبان
أم جفاء أم أهوزتك القرايط	س أم أمري به عليك هوان
يوم أنبت أن ساق رمة	ت وأنتكم بذلك الركبان
ثم قلوا إن ابن عمك في بلد	وى أمور آتى بها الحدائين
فنسيت الأرحام والود والصح	بة فيما أنت به الأزمان
إنما الريح فاعلم قنابة	أو كبحض الميدان لولا الأسنان

قلوا : فسئل النعمان بن بشير على معاوية ، فذكر له أن سميداً عمل أمره ، وأن مروان أنفذه في الأنصارى وحده ، قال معاوية : فتريد ما ذا ؟ قال النعمان أريد أن تعزم على مروان لمضين أمرك في الرجلين جميعاً ، ويزوي أن النعمان قل في ذلك هذه الأبيات :

يا بن أبي سفيان ما مثلنا جاز عليه ملك أو أمير

اذكركم بنا مقدم أفراسنا بالحيثو اذا أنت الينا قعير
واذكر غداة الساعدي الذي أكرمك بالأمر فيها بشير
فاحذر عليهم مثل بدر وقد مرّ بكم يومٌ بيدر عسير
ان ابن حسان له نائر فأعطه الحق تصيح الصدور
ومثل أيام لنا شتت ملكا لكم أمرك فيها صغير
أما ترى الأزدي وأشياهما فحول خزرًا كاظلات تزيرو
يصول حولي منهم معشر ان صلبت صالوا ومم لي نصير
يأبى لنا الضيم فلا نعتلى عز منيع وعديد كثير
وعنصر في عز جرومسة عادية تنقل عنها الصخور

وانتهى أمر معاوية الى مروان ، فضرب أخاه خمسين سوطا ، واستغنى عبد
الرحمن بن حسان في الباقي ففعا . ولكنه أخذ يذيع في المدينة أن مروان قد
ضربه حدّ الحرّ مائة صوت وضرب أخاه حدّ العبد خمسين . فشقت هذه المقالة
على عبد الرحمن بن الحكم وأقبل على أخيه فطلب اليه ان يتم عليه المائة ففعل .
واتصل الهجاء بين الرجلين .

ولقد يستطيع الكاتب في التاريخ السياسي أن يضع كتابا خاصا ضخما في
هذه العصبية بين قريش والأنصار ، وما كان لها من التأثير في حياة المسلمين
أيام بني أمية ؛ لا تقول في المدينة ومكة ودمشق ، بل تقول في مصر وأفريقيا
والأندلس . ويستطيع الكاتب في تاريخ الأدب أن يضع سفرا مستقلا فيها كان
لهذه العصبية بين قريش والأنصار من التأثير في شعر الفريقين الذي قالوه في
الاسلام ، وفي الشعر الذي انتحله الفريقان على شعرائهما في الجاهلية . هذا دون
أن يتجاوز المؤرخ السياسي أو الأدبي انحصومة بين قريش والأنصار ، فكيف

إذا تجاوزها الى الخصومة بين القبائل الأخرى ! ذلك أن العصبية لم تكن مقصورة على أهل مكة والمدينة ، ولكنها تجاوزتهم الى العرب كافة ، فتمصبت العدائية على اليمنية ؛ وتمصبت مضر على بقية عدنان ، وتمصبت ربيعة على مضر . وانقسمت مضر نفسها فكانت فيها العصبية القيسية والتميمية والقرشية . وانقسمت ربيعة فكانت فيها عصبية تغلب وعصبية بكر . وقل مثل ذلك في اليمن ؛ فقد كانت للأزد عصبيتها ، ولحمير عصبيتها ولضباعة عصبيتها .

وكانت كل هذه العصبيات تتشعب وتنفرع وتمتد أطرافها وتتشكل بأشكال الظروف السياسية والإقليمية التي تحيط بها ، فلها شكل في الشام ، وآخر في العراق ، وثالث في خراسان ، ورابع في الأندلس . وأنت تعلم حق العلم أن هذه العصبية هي التي أزالَت سلطان بني أمية ، لأنهم عدلوا عن سياسة النبي التي كانت تريد محو العصبيات ، وأرادوا أن يعتزوا بفريق من العرب على فريق . قووا العصبية ثم عجزوا عن ضبطها ، فأدالت منهم ، بل أدالت من العرب للفرس .

وإذا كان هذا تأثير العصبية في الحياة السياسية وقد رأيت طرفا يسيرا من تأثيرها في الشعر والشعراء ، فأنت تستطيع أن تتصور هذه القبائل العربية في هذا الجهاد السياسي العنيف ، نحرص كل واحدة منها على أن يكون قديما في الجاهلية خير قديم ، وعلى أن يكون مجدها في الجاهلية رفعا مؤثلا بعيد المهد . وقد أرادت الظروف أن يضيع الشعر الجاهلي ، لأن العرب لم تكن تكتب شعرها بعد ، وإنما كانت ترويه حفظا . فلما كان ما كان في الاسلام من حروب الردة ثم الفتوح ثم القن ، قتل من الرواة والحفاظ خلق كثير . ثم اطمأنت العرب في الامصار أيام بني أمية وراجعت شعرها ، فاذا أكثره قد ضاع ، واذا أقله قد بقي . وهي بعد في حاجة الى الشعر تقدمه وقودا لهذه العصبية المضطربة . فلست كنت من

الشعر وقالت منه القصائد الطوال وغير الطوال ونحلتها شعراءها القدماء .
وليس هذا شيئاً نفترضه نحن أو نستنبطه استنباطاً ، وإنما هو شيء كان يعتقده
القدماء أنفسهم . وقد حدثنا به محمد بن سلام في كتابه « طبقات الشعراء »
وهو يحدثنا بأكثر من هذا ؛ يحدثنا بأن قريشا كانت أقرب العرب شعرا في
الجاهلية ، فاضطرها ذلك الى أن تكون أكثر العرب انتحالا للشعر في الاسلام .
وابن سلام يحدثنا عن يونس ابن حبيب أنه قل عن أبي عمرو بن العلاء أنه كان
يقول : ما بقي لكم من شعر الجاهلية إلا أقله . ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر
كثير .

ولابن سلام مذهب من الاستدلال لاثبات أن أكثر الشعر قد ضاع ، ولا
بأس بأن نلّم به الإمامة قصيرة . فهو يرى أن طارقة بن العبد وعبيد بن الأبرص
من أشهر الشعراء الجاهليين وأشدهم تقدماً . وهو يرى أن الرواة الصريحين لم
يحفظوا لهذين الشاعرين إلا قصائد بقدر عشر . فهو يقول : ان لم يكن هذان
الشاعران قد قالا إلا ما يُحفظ لهما فهما لا يستحقان هذه الشهرة وهذا التقدم ؛
واذن فقد قالا شعرا كثيرا ولكنه ضاع ، ولم يبق منه إلا هذا القليل . وشق
على الرواة أو على غير الرواة ألا يروى لهذين الشاعرين إلا بقصائد عشر
فأضافوا اليهما ما لم يقولوا ، وحمل عليهما كما يقول ابن سلام حمل كثير .
ولكن ابن سلام لا يقف عند هذا الحد ، بل هو ينقد ما كان يرويه
ابن إسحاق وغيره من أصحاب السير من الشعر يضيفونه الى عاد وشمود وغيرهم ،
ويؤكد أن هذا الشعر منحول مختلف . وأي دليل على ذلك أوضح من هذه
النصوص القرآنية التي تثبت أن الله قد أباد عاداً وشموداً ولم يبق منهم باقية ١ .
وسنمرض بعد قليل لهذا النحو من شعر عاد وشمود وغير عاد وشمود . ولكننا

أما ذكرناه الآن لنبين كيف كان القدماء يبينون كما تبين ويحسون كما نحس أن هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين أكثره منحول ، لأسباب منها السياسى ومنها غير السياسى . كان القدماء يبينون هذا . ولكن مناهجهم فى النقد كانت أضعف من مناهجنا ، فكانوا يبدعون ثم يقصرون عن الفاية . ومن هنا زعم ابن سلام أنه يستطيع أن يروى لنا شيئا من أولية الشعر العربى . فروى أبياتا تنسب لجدية الأبرش ، وأخرى تنسب لزهير بن جَنَاب ، ونحو هذا . وسرى أننا نحن لا نستطيع أن نقبل هذا الشعر ، كما أن ابن سلام لم يستطع أن يقبل شعراء ومثود .

ومها يكن من شيء فإن هذا الفصل الطويل ينتهى بنا الى نتيجة نعتقد أنها لا تقبل الشك ، وهى أن العصبية وما يتصل بها من المنافع السياسية قد كانت من أهم الأسباب التى حلت العرب على انتقال الشعر وإضافته الى الجاهليين . وقد رأيت أن القدماء قد سبقونا الى هذه النتيجة . وأريد أن ترى أنهم قد شقوا بها شقاء كثيراً . فابن سلام يحدثنا بأن أهل العلم قادرون على أن يميزوا الشعر الذى ينتحله الرواة فى سهولة ، ولكنهم يجدون مشقة وعسراً فى تمييز الشعر الذى ينتحله العرب أنفسهم . ونحن لا نقف عند استخلاص هذه النتيجة وتسجيلها ، وإنما نستخلص منها قاعدة علمية وهى أن مؤرخ الآداب مضطرب حين يقرأ الشعر الذى يسمى جاهلياً أن يشك فى صحته كلما رأى شيئا من شأنه تقوية العصبية أو تأييد فريق من العرب على فريق ويحب أن يشتد هذا الشك كلما كانت القبيلة أو العصبية التى يؤيدها هذا الشعر قبيلة أو عصبية قد لمبت — كما يقولون — دوراً فى الحياة السياسية للمسلمين .

٣

الدين وانتحال الشعر

ولم تكن المواطف والمنافع الدينية أقل من المواطف والمنافع السياسية أثرًا في تكلف الشعر وانتحاله واضافه الى الجاهليين ، لا نقول في العصور المتأخرة وحدها ، بل فيها وفي العصر الأموي أيضاً . وربما ارتقى عصر الانتحال المتأثر بالدين الى أيام الخلفاء الراشدين أيضاً . ولو أن لدينا من سمة الوقت وفراغ البال ما يحتاج اليه هذا الموضوع للهونا وأهينا القارىء بنوع من البحث لا يتخلو من فائدة علمية أدبية قيمة ، وهو أن نضع تاريخاً لهذا الانتحال المتأثر بالدين .

فنحن نرى أنه تشكل أشكالاً مختلفة دعت إليها الظروف المختلفة التي أحاطت بالحياة الدينية للعرب خاصة والمسلمين عامة . فكان هذا الانتحال في بعض أطواره يقصد به الى إثبات صحة النبوة وصدق النبي ؛ وكان هذا النوع موجهاً الى عامة الناس . وأنت تستطيع أن تحمل على هذا كل ما يروى من هذا الشعر الذي قيل في الجاهلية مبدءاً لبعثة النبي وكل ما يتصل به من هذه الأخبار والأساطير التي تروى لتقنع العامة بأن علماء العرب وكهانهم وأحبار اليهود ورجالهم النصراني كانوا ينتظرون بعثة نبي عربي يخرج من قريش أو من مكة . وفي سيرة ابن هشام وغيرها من كتب التاريخ والسير ضروب كثيرة من هذا النوع . وأنت تستطيع أن تحمل على هذا لو أن آخر من الشعر المنتحل لم يصف الى الجاهليين من عرب الأندلس وإنما أضيف الى الجاهليين من عرب الجن . فقد يظهر أن الأمة العربية لم تكن أمة من الناس الذين ينتسبون الى آدم ليس غير ، وإنما كان إزاء هذه الأمة الانسية أمة أخرى من الجن كانت نجما حياة الأمة الانسية وتخضع

لما تخضع له من المؤثرات ، ونحس مثل ما نحس ، وتتوقع مثل ما تتوقع . وكانت تقول الشعر ، وكان شعرها أجود من شعر الانس ، بل كان شعراؤها هم الذي يلهمون شعراء الانس . فأنت تعرف قصة عبيد وهبيد . وأنت تعرف أن الأعراب والرواة قد ملؤوا بعد الاسلام بتسمية الشياطين الذين كانوا يلهمون الشعراء قبل النبوة وبمدها . وفي القرآن سورة تسمى (سورة الجن) أنبأت أن الجن استمعوا للنبي وهو يتلو القرآن فلانت قلوبهم وآمنوا بالله وبرسوله ، وعادوا فأندروا قومهم ودعوا الى الدين الجديد . وهذه السورة تنهى أيضا بأن الجن كانوا يصعدون في السماء يسترقون السمع ، ثم يهبطون وقد ألموا لما ما يختلف قوة وضعفا بأسرار الغيب ، فلما قارب زمن النبوة حيل بينهم وبين استراق السمع فربحوا بهذه الشبهات ونقضت أخبار السماء عن أهل الأرض حيناً . فلم يكذ القصاص والرواة يقرءون هذه السورة وما يشبهها من الآيات التي فيها حديث عن الجن حتى ذهبوا في تأويلها كل مذهب واستغلوا استغلالا لا حده ، وأنطقوا الجن بضروب من الشعر وفنون من السجع ، ووضعوا على النبي نفسه أحاديث لم يكن بد منها لتأويل آيات القرآن على النحو الذي يريدونه ويقصدون اليه .

وأعجب من هذا أن السياسة نفسها قد اتخذت الجن أداة من أدواتها وأنطقها بالشعر في العصر الاسلامي نفسه . فقد أشرنا في الفصل السابق الى ما كان من قتل سعد بن عباد ، ذلك الأنصاري الذي أبى أن يذعن بالخلافة لقريش وقتلنا منهم تعدتوا أن الجن قتلته . وهم لم يكتفوا بهذا الحديث ، وإنما رويوا شعرا قالته الجن فتعخر فيه بقتل سعد بن عباد هذا :

قد قتلنا سيّد الخزرج سعد بن عباد

ورميناه بسهمي ن فلم نخلف عباد

وكذلك قالت الجن شعراً رثت فيه عمر بن الخطاب :

أبعد قتل بلدينه اظلمت
جزى الله خيراً من إمام وبارك
فمن يسع أو يركب جناحي نعمة
قضيت أموراً ثم غادرت بعدها
وما كنت أخشى أن تكون وفاته.

له الأرض تهتز الخضاه بأسواق يمينها
يد الله في ذلك الأديم المرق
ليدرك ما حاولت بالأمس يسبق
برائق في أكملها لم تثنى
بكفى يسبق أزرق العين مطرق

والعجب أن أصحاب الرواية مقتنعون بأن هذا الكلام من شعر الجن . وم يتحدثون في شيء من الإنكار والسخرية بأن الناس قد أضافوا هذا الشعر إلى الشئام بن ضرار .

ونلتم الى ما نحن فيه فقد أظهرناك على نحو من انتحال الشعر على الجن والانس باسم الدين . والغرض من هذا الانتحال — فيما نرجع — إلهام هو ارضاء حاجات العامة الذين يريدون المعجزة في كل شيء ، ولا يكرهون أن يقال لهم إن من دلائل صدق النبي في رسالته أنه كان منتظرا قبل أن يبعث بدهر طويل ، تحدث بهذا الانتظار شياطين الجن وكائنات الانس وأحبار اليهود ورجال النصراني .

وكأن القصص والمنحليين قد اعتمدوا على الآيات التي ذكرت فيها الجن ليخترعوا ما اخترعوا من شعر الجن وأخبارهم المتصلة بالدين ، فهم قد اعتمدوا على القرآن أيضا فيها رويوا وانتحلوا من الأخبار والأشعار والأحاديث التي تصاف إلى الأخبار . فاقترن بحدثنا بأن اليهود والنصارى يجدون النبي مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل . وإذا فوجئ أن تختزع القصص والأساطير وما يتصل بها

من الشعر لثبت أن المحلصين من الأحزاب والزهبان كانوا يتوقعون بعثة النبي ويدعون الناس الى الإيمان به حتى قبل أن يُظَلَّ الناس زمانه .

ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين ، وهو ما يتصل بمعظم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه في قريش . فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بنى هاشم ، وأن يكون بنو هاشم صفوة بنى عبد مناف ، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بنى قُصَي ، وأن تكون قصي صفوة قريش ، وقريش صفوة مضر ، ومضر صفوة عدنان ، وعدنان صفوة العرب ، والعرب صفوة الانسانية كلها . وأخذ القصاص يمتهدون في تثبيت هذا النوع من التصفية والتنقية وما يتصل منه بأسرة النبي خاصة ، فيضيفون الى عبد الله وعبد المطلب وهاشم وعبد مناف وقصي من الأخبار ما يرفع شأنهم ويعلى مكانتهم ويثبت تفوقهم على قومهم خاصة وعلى العرب عامة . وأنت تعلم أن طبيعة القصص عند العرب تستلجم الشعر ، ولا سيما اذا كانت العامة هي التي تراد بهذا القصص .

وهنا تتظاهر المواقف الدينية والمواقف السياسية على انتحال الشعر . فقد أرادت الظروف أن تكون الخلافة والمالك في قريش وهط النبي ، وأن تختلف حول هذا الملك ، فيستقر حيناً في بنى أمية وينقل منهم الى بنى هاشم وهط النبي الأدني . ويشتد التنافس بين أولئك وهؤلاء ، ويتخذ أولئك وهؤلاء القصص وسيلة من وسائل الجهاد السياسي . فأما في أيام بنى أمية فيجتهد القصص إثبات ما كان لأمية من مجد في الجاهلية . وأما في أيام العباسيين فيجتهد القصص في إثبات ما كان لبنى هاشم من مجد في الجاهلية . وتشتد

الخصومة بين قصاص هذين الحزبين السياسيين ، وتكثر الروايات والأخبار والأشعار .

نم لا يقتصر الأمر على هذين الصنفين من بنى عبد مناف ؛ فالأرستقراطية القرشية كلها طموحة الى المجد حريصة على أن يكون لها حظ منه في قدمها كما أن لها حظا منه في حديثها . وإذن فالبطون القرشية على اختلافها تنتمحل الأخبار والأشعار وتغرى القصاص وغير القصاص بانتحالها . ولا أصل لهذا كله إلا أن قريشا رهط النبي من ناحية ، وأن الملك قد استقر فيها من ناحية أخرى . فانظر الى تماثل العواطف الدينية والسياسية على انتحال الشعر أيام بنى أمية وبنى العباس .

ولست في حاجة الى أن أضرب لك الأمثال . فأنت تستطيع أن تنظر في منيرة ابن هشام وغيرها من كتب السير والتاريخ لترى من هذا كله الشيء الكثير . وإنما أضرب لك مثلا واحدا يوضح ما ذهبت اليه من أن بطون قريش كانت تَحْتُلُّ على انتحال الشعر منافسة للأسمرة المالكة أموية كانت أو هاشمية . وهذه القصة التي سأرويها تمس رهط بنى مخزوم من قريش ، وهي تمليك مثلا صادقا قويا لحرص قريش على انتحال الشعر لا تتخرج في ذلك ولا تترعى فيه صدقا ولا ديناً .

تحدث صاحب الاغانى بإسناد له من عبد العزيز بن أبي نهشل قال : قال لي أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وجنته أطلب منه مغرما : يا خال هذه أربعة آلاف درهم وأنشد هذه الأبيات الاربعة وقل سمعت حسانا ينشدها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قلت أعوذ بالله أن أقترى على الله ورسوله ، ولكن ان شئت أن أقول سمعت عائشة تنشدها فعلت ، فقال : لا ، إلا أن تقول

معمت حسانا ينشد رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس ، فأبى على وأبى عليه ، فأقننا لذلك لا نتكلم هذه ليال . فأرسل الى قتال قل أبياننا تمدح بها هشاما — يعنى ابن المنيرة — وبنى أمية ، فقلت معهم لى ، فسام ، وقال اجعلها فى عكاظ واجعلها لأبيك ، فقلت :

ألا لله قومٌ و لدت أختُ بنى ستم
هشامٌ وأبو عبسٍ منافٍ مِدْرَهُ انطهم
وذو الرُّمحين أشباك على القسوة والحزَم
فهذان ينودان وذو من كَتَبِ برى
أسود تزدى الأفرا نَ مناعون لم تهم
وم يوم عكاظٍ مسنموا الناس من الهزم
وم من ولوا أشبوا بسرَّ الحسب الضخم
فان أحلف وبيت الله لا أحلف على إثم
لما من أخوة تبنى قصور الشام والرِّدم
بأزكى من بنى ربيعة أو أوزن فى الحليم

قال : ثم جئت فقلت : هذه قالها أبى ، فقال لا ، ولكن قل قالها ابن الزبير ، قال فعلى الى الآن منسوبة فى كتب الناس الى ابن الزبير .
فانظر الى عبد الرحمن بن الحارث بن هشام كيف أراد صاحبه على أن يكذب وينتحل الشعر على حسنا ، ثم لا يكفيه هذا الانتحال حتى يذيع صاحبه أنه مع حسنا ينشد هذا الشعر بين يدي النبي ، كل ذلك بأربعة آلاف درهم .
ولكن صاحبنا كره أن يكذب على النبي بهذا المقدار ، واستباح أن يكذب على عائشة . وعبد الرحمن لا يرضيه إلا الكذب على النبي ، فاختصما . وكلاهما شديد

الحاجة الى صاحبه ، هذا يريد شعراً لشاعر معروف ، والآخر يريد المال ، فيفتقان آخر الأمر على أن ينحل الشعر عبد الرحمن بن الزبيرى شاعر قریش . ومثل هذا كثير .

نحو آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وهو هذا الذى يلجأ اليه القصاص لتفسير ما يجدونه مكتوباً في القرآن من أخبار الأمم القديمة البائدة كعاد وثمود ومن البهم ، فالرواة يضيفون اليهم شعراً كثيراً . وقد كفانا ابن سلام نقده وتحليله حين جد في طبقات الشعراء في إثبات أن هذا الشعر وما يشبهه مما يضاف الى تبع ورجيم موضوع منتحل ، وضمه ابن اسحاق ومن اليه من أصحاب القصص . وابن اسحاق ومن اليه من أصحاب القصص لا يكتفون بالشعر يضيفونه الى عاد وثمود وتبع ورجيم وحمير وانما هم يضيفون الشعر الى آدم نفسه ، فهم يزعمون أنه رقى هابيل حين قتله أخوه قابيل . ونظن أن من الاطالة والاولال أن نقف عند هذا النحو من السخف

ونحو آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر ، وذلك حين ظهرت الحياة العلمية عند العرب بعد أن اتصلت الأسباب بينهم وبين الأمم المغلوبة . فأرادوا هم أو الموالى أو أولئك وهؤلاء أن يدرسوا القرآن درساً لغوياً ويثبتوا صحة ألفاظه ومعانيه . ولأمر ما شعروا بالحاجة الى إثبات أن القرآن كتاب عربى مطابق فى ألفاظه للغة العرب ، فحرصوا على أن يستشهدوا على كل كلمة من كلمات القرآن بشئ من شعر العرب يثبت أن هذه الكلمة القرآنية عربية لا سبيل الى الشك فى عربيتها . وأنت توافقنى فى غير مشقة على أن من العسير كما قدّمت فى الكتاب الاول أن نطمئن الى كل هذا الشعر الذى يستشهد به الرواة والمفسرون على ألفاظ القرآن ومعانيه . وقد عرفت رأينا فى ذلك وفى قصة

عبد الله بن عباس ونافع بن الأزرق ؛ فلا حاجة الى أن نعيد القول فيه . وإنما نعيد شيئاً واحداً وهو أننا نعتقد أنه اذا كان هناك نص عربي لا تقبل لفته شكاً ولا ريباً وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن . وبخصوص القرآن والغاية يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلي بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن .

ولست أفهم كيف يمكن أن يفسر الشك الى عالم جاذ في عربية القرآن واستقامة ألفاظه وأساليبه ونظمه على ما عرف العرب أيام النبي من لفظ ونظم وأسلوب ؛ وإنما هناك مسألة أخرى وهي أن العلماء وأصحاب التأويل من الموالى بنوع خاص لم يتفقوا في كثير من الأحيان على فهم القرآن وتأويل نصوصه ؛ فكانت بينهم خصومات في التأويل والتفسير . ومن هذه الخصومات نشأت خصومات أخرى بين الفقهاء وأصحاب التشريع .

وهنا نوع جديد من تأثير الدين في انتحال الشعر . فهذه الخصومات بين العلماء كان لها تأثير غير قليل في مكانة العالم وشهرته ورأى الناس فيه وثقة الأمراء والخلفاء بعلومه . ومن هنا كان هؤلاء العلماء حراساً على أن يظهر دائماً مظهر المنتصرين في خصوماتهم الموثقين الى الحق والصواب فيما يذهبون اليه من رأى . وأى شيء يتيح لهم هذا مثل الاستشهاد ؛ بما قالته العرب قبل نزول القرآن ؛ وقد كثر استغلالهم لهذا الاستشهاد ؛ فاستشهدوا بشعر الجاهليين على كل شيء ، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية وكتب التفسير والمقالات تترك في نفسك أثراً قوياً وصورة غريبة لهذا الشعر العربي الجاهلي ، حتى ليخيل اليك أن أحد هؤلاء العلماء على اختلاف ما كان ينظر فيه من فروع العلم لم يكن عليه إلا أن يمد يده اذا احتاج فيظفر بما شاء الله من كلام العرب قبل الاسلام ،

كأن كلام العرب قبل الاسلام قد وعى كل شيء وأحصى كل شيء . هذا ، وهم
مجمعون على أن هؤلاء الجاهليين الذين قلوا في كل شيء كانوا جهلة ذلاظا فظاظا .
أقترى إلى هؤلاء الجهال الفلاظ يستشهد بجهلهم وغلفتهم على ما انتهت اليه
الحضارة المباسية من علم ودقة فنية ؛ فالمعتزلة يثبتون مذاهبهم بشعر العرب
الجاهليين . وغير المعتزلة من أصحاب المقالات ينقضون آراء المعتزلة متمدين على
شعر الجاهليين . وما أرى إلا أنك ضاحك مثلى أمام هذا الشطر الذى رواه
بعض المعتزلة ليثبت أن كرمى الله الذى وسع السموات والأرض هو علمه ؛ وهذا
الشطر هو قول الشاعر (المجهول طبعا) : « ولا بكرمى علم الله مخلوق » .
وكذب أصحاب العلم على الجاهليين كثير لا سبيل إلى إحصائه أو استقصائه .
فهو ليس مقصورا على رجال الدين وأصحاب التأويل والمقالات ورجال اللغة وأهل
الأدب ، وإنما هو يمازجهم إلى غيرهم من الذين قلوا في العلم مهما يكن الموضوع
الذى تناولوه .

لأمر ما كان المبدع في العصر المباسى عند فريق من الناس أن يرد كل
شيء إلى العرب حتى الأشياء التى استحدثت أو جاء بها المغلوبون من الفرس
والروم وغيرهم . وإذا كان الأمر كذلك فليس لانتحال الشعر على الجاهليين
حدا . وأنت إذا نظرت في كتاب الحيوان للجاحظ رأيت من هذا الانتحال
ما يقنطرك ويريضيك .

ولكنى لا أريد أن أبعد عما أنا فيه من تأثير العواطف والمنافع الدينية في
انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين . وقد رأينا إلى الآن فنونا من هذا
التأثير ؛ ولكننا لم نصل بعد إلى أعظم هذه الفنون كلها خطرا وأبعدها أثرا
وأشدّها عينا بقول القدماء والمحدثين ، وهو هذا النوع الذى ظهر عندما استوف

الجدال في الدين بين المسلمين وأصحاب الملل الأخرى ، ولا سيما اليهود والنصارى . هذا الجدال الذي قوى بين النبي وخصومه ، ثم هدأ بعد أن تم انتصار النبي على اليهود الوثنيين في بلاد العرب ، وانقطع أو كاد ينقطع أيام الخلفاء الراشدين ؛ لأن الكلمة في أيام هؤلاء الخلفاء لم تكن للحجة ولا للسان ، وإنما كانت لهذا السيف الذي أزال سلطان الفرس واقطع من دولة الروم الشام وفلسطين ومصر وقسما من أفريقيا الشمالية . فلما انتهت هذه الفتر واستقر العرب في الأمصار واتصلت الأسباب بينهم وبين المخلوعين من النصارى وغير النصارى استؤنف هذا الجدال وأخذ صورة أقرب الى النضال منها الى شيء آخر . وذهب المجادلون في هذا النوع من الخصومة مذاهب لا تخلو من غرابة نحب أن نشير الى بعضها في شيء من الإيجاز .

أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للاسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبي ، وأن خلاصة الدين الاسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله الى الأنبياء من قبل . فليس غريباً أن نجد قبل الاسلام قوماً يدينون بالاسلام أخنوخ من هذه الكتب السماوية التي أوحيت قبل القرآن . والقرآن يحذّرنا عن هذه الكتب ، فهو يذكر التوراة والانجيل ويجادل فيهما اليهود والنصارى . وهو يذكر غير التوراة والانجيل شيئاً آخر هو مصحف إبراهيم . وينكر غير دين اليهود والنصارى ديناً آخر هو ملة إبراهيم ، هو هذه الخنيفية التي لم نستطع الى الآن أن نتبين معناها الصحيح . وإذا كان اليهود قد استأثروا بدينهم وتأويله ، وكان النصارى قد استأثروا بدينهم وتأويله . وكان القرآن وقد وقف من أولئك هؤلاء موقف من ينكر عليهم محبة ما يرمعون ، فطعن في محبة ما بين أيديهم من التوراة والانجيل واتهمهم بالتحريف والتغيير ، ولم يكن أحد

قد احتكر ملة إبراهيم ولا زعم لنفسه الانفراد بتأويلها ، فقد أخذ المسلمون برّدّون الاسلام في خلاصته الى دين إبراهيم هذا الذى هو أقدم وأبقى من دين اليهود والنصارى .

وشاعت في العرب أثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة أن الاسلام يحدد دين إبراهيم . ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أسّسها به المسلمون وانصرفوا الى عبادة الأوثان . ولم يحتفظ بدين إبراهيم إلا أفراد قليلون يظهرون من حين الى حين . وهؤلاء الافراد يتحدثون فنجد من أحاديثهم ما يشبه الاسلام . وتأويل ذلك يسير ، فهم أتباع إبراهيم ، ودين إبراهيم هو الاسلام . وتفسير هذا من الوجهة العلمية يسيراً أيضاً ، فأحاديث هؤلاء الناس قد وضعت لهم وحملت عليهم حملاً بعد الاسلام ، لا لشيء إلا ليثبت أن للاسلام في بلاد العرب قدمة وسابقة . وعلى هذا النحو تستطيع أن تجعل كل ما تجد من هذه الاخبار والأشعار والأحاديث التى تضاف الى الجاهليين والتى يظهر بينها وبين ما في القرآن من الحديث شبه قوى أو ضعيف .

وهنا نصل الى مسألة عني بها الباحثون عن تاريخ القرآن من الفرنج والمستشرقين خاصة ، وهى تأثير المصادر العربية الخالصة في القرآن . فقد كان هؤلاء الباحثون يرون أن القرآن تأثر باليهودية والنصرانية ومذاهب أخرى بين يمين كانت شائعة في البلاد العربية وما جاورها . ولكنهم رأوا أن يضيفوا الى هذه المصادر مصدراً عربياً خالصاً ، واتخذوا هذا المصدر من شعر العرب الجاهليين ، ولا سيما الذين كانوا يتمتعون منهم . وزعم الأستاذ (كليمان هوار) — في فصل طويل نشرته له المجلة الآسيوية سنة ١٨٠٤ — أنه قد ظهر من ذلك بشئ قيم

واستكشف مصدراً جديداً من مصادر القرآن ، هذا الشيء القيم وهذا المصدر الجديد هو شعر أمية بن أبي الصلت . وقد أطلال الأستاذ (هوار) في هذا البحث وقارن بين هذا الشعر الذي ينسب الى أمية بن أبي الصلت وبين آيات من القرآن ، وانتهى من هذه المقارنة الى نتيجتين :

(الأولى) أن هذا الشعر الذي ينسب لأمية ابن أبي الصلت صحيح ؛ لأن هناك فروقا بين ما جاء فيه وما جاء في القرآن من تفصيل بعض القصص ، ولو كان متتبعاً لكانت المطابقة تامة بينه وبين القرآن . وإذا كان هذا الشعر صحيحاً ، فيجب في رأى الأستاذ (هوار) أن يكون النبي قد استعان به قليلاً أو كثيراً في نظم القرآن .

(الثانية) ان محبة هذا الشعر واستعانة النبي به في نظم القرآن قد حملتا المسلمين على محاربة شعر أمية بن أبي الصلت ومحوه ليستأثر القرآن بالعبادة وليصح أن النبي قد انفرد بخلق الوحي من السماء . وعلى هذا النحو استطاع الأستاذ (هوار) أو خيل إليه أنه استطاع أن يثبت أن هناك شعراً جاهلياً صحيحاً ، وأن هذا الشعر الجاهلي قد كان له أثر في القرآن . ومع أني من أشد الناس إعجاباً بالأستاذ (هوار) وبطائفة من أصحابه المستشرقين وبما ينتهون اليه في كثير من الاحيان من النتائج العلمية القيمة في تاريخ الأدب العربي والمناهج التي يتخذونها للبحث ، فاني لا أستطيع أن أقرأ مثل هذا الفصل الذي أشرت اليه آنفاً دون ان أعجب كيف يتورط العلماء أحياناً في مواقف لا صلة بينها وبين العلم . وليس يعني هنا أن يكون القرآن قد تأثر بشعر أمية أو لا يكون ، فانا لا أؤرخ القرآن ، وأنا لا أترصّ للوحي وما يتصل به ، ولا للصلة بين القرآن وما كان يتحدث به اليهود والنصارى . كل ذلك لا يعني الآن ، وانما الذي يعني هو شعر أمية بن

أبى الصلت وأمثاله من الشعراء .

والغريب من أمر المستشرقين في هذا الموضوع وأمثاله أنهم يشكون في صحة السيرة نفسها ويتجاوز بعضهم الشك الى الجحود ، فلا يرون في السيرة مصدرا تاريخيا صحيحا ، وإنما هي عندهم كما ينبغي أن تكون عند العلماء جميعا : طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج الى التحقيق والبحث العلمى الدقيق ليمتاز صحيحها من منتحلها . هم يقفون هذا الموقف العلمى من السيرة ويقولون في هذا الموقف ؛ ولكنهم يقفون من أمية بن أبى الصلت وشعره موقف المستيقن المطلق ، مع أن أخبار أمية ليست أدنى الى الصدق ولا أبلغ في الصحة من أخبار السيرة . فما سر هذا الاطمئنان الغريب الى نحو من الاخبار دون النحو الآخر ؟ أم يمكن أن يكون المستشرقون أنفسهم لم يبرءوا من هذا النعصب الذى يرون به الباحثين من أصحاب الديانات ؟ أما أنا فلست مستشرفا ولست رجلا من رجال الدين . وإنما أريد أن أقف من شعر أمية بن أبى الصلت نفس الموقف العلمى الذى وقفته من شعر الجاهليين جميعا . وحسى أن شعر أمية بن أبى الصلت لم يصل إلينا إلا من طريق الرواية والحفظ لأشك في صحته كما شككت في شعر امرئ القيس والأعشى وزهير ، وإن لم يكن لهم من النبى موقف أمية بن أبى الصلت .

ثم ان هذا الموقف نفسه يحملنى على أن أرتاب الأرتاب كله في شعر أمية ابن أبى الصلت ، فقد وقف أمية من النبى موقف الخصومة : هجا أصحابه وأبىد مخالفه وروى أهل بدر من المشركين . وكان هذا وحده يكفى لينهى عن رواية شعره ، وليضيق هذا الشعر كما ضاعت السكرة المطلقة من الشعر الوثقى الذى هجى فيه النبى وأصحابه حين كانت الخصومة شديدة بينهم وبين مخالفهم من الوثنيين واليهود . وليس يمكن أن يكون من الحق فى شئ أن النبى نهى عن رواية

شعر أمية لينفرد بالعلم والوحى وأخبار الغيب . فما كان شعر أمية بن أبي الصلت
الاشعرا كغيره من الشعر لا يستطيع أن ينهض للقرآن كما لم يستطع غيره من
الشعر أن ينهض للقرآن . وما كان لهم أمية بن أبي الصلت بأمور الدين الاكمل
أخبار اليهود ورهبان النصارى . وقد ثبت النبي لا وليك وهؤلاء واستطاع أن
ينالهم على عقول العرب بالحجة مرة وبالسيف مرة أخرى . فأمر النبي مع أمية بن
أبي الصلت كأمره مع هؤلاء الشعراء الكثيرين الذين هجوه وناهضوه وألبوا عليه .
ومن هنا تستطيع أن تفهم ما يروى من أن النبي أنشد شيئاً من شعر أمية
فيه دين وتخشع فقال : « آمن لسانه وكفر قلبه » . آمن لسانه لأنه كان يدعو
الى مثل ما كان يدعو اليه النبي ؛ وكفر قلبه لأنه كان يظاهر المشركين على
صاحب هذا الدين الذي كان يدعو اليه . فأمره كأمر هؤلاء اليهود الذين أيدوا
النبي ووادعوه ، حتى إذا خافوه على سلطانهم السياسى والاقتصادى والدينى ظاهروا
عليه المشركين من قريش .

ليس إذاً شعر أمية بن أبي الصلت بدءاً في شعر المتبحرين من العرب أو
المتنصرين والمثبوتين منهم . وليس يمكن أن يكون المسلمون قد تعمدوا محوه ،
إلا ما كان منه هجاء للنبي وأصحابه ونبياً على الاسلام . فقد سلك المسلمون فيه
مسلكهم في غيره من الشعر الذى أهل حق ضاع .

ولكن في شعر أمية بن الصلت أخباراً وردت في القرآن كأخبار نمود وصالح
والناقة والصبيحة . ويرى الأستاذ (هوار) أن ورود هذه الأخبار في شعر أمية
مخالفاً بعض المخالفة لما جاء في القرآن دليل على صحة هذا الشعر من جهة ، وعلى
أن النبي قد استقى منه أخباره من جهة أخرى .
ولست أدري قيمة هذا النحو من البحث . فمن الذى زعم أن ما جاء في

القرآن من الأخبار كان كله مجهولاً قبل أن يجيئ به القرآن ؟ ومن الذي يستطيع أن ينكر أن كثيراً من القصص القرآني كان معروفاً بمضيه عند اليهود وبعضه عند النصارى وبعضه عند العرب أنفسهم ، وكان من اليسير أن يعرفه النبي ، كما كان من اليسير أن يعرفه غير النبي من المتصلين بأهل الكتاب . ثم كان النبي وأمية متعاصرين . فلم يكن النبي هو الذي أخذ عن أمية ولا يكون أمية هو الذي أخذ عن النبي ؟ ثم من الذي يستطيع أن يقول إن من يتحمل الشعر ليحاكي القرآن ملزم أن يلائم بين شعره وبين نصوص القرآن ؟ أليس المعقول أن يخالف بينهما ما استطاع ليخفي الانتحال ويوم أن شعره صحيح لا تكلف فيه ولا تعدل ؟ بلى !

ونحن نعتقد أن هذا الشعر الذي يضاف إلى أمية بن أبي الصلت وإلى غيره من المتحنين الذين عاصروا النبي أو جاءوا قبله إنما انتحل انتحالا . انتحله المسلمون ليثبتوا — كما قد منا — أن للإسلام قُدْمة وسابقة في البلاد العربية . ومن هنا لا نستطيع أن نقبل ما يضاف إلى هؤلاء الشعراء والمتحنين إلا مع شيء من الاحتياط والشك غير قليل .

هذا شأن المسلمين . فأما غير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى فقد نظروا فلذا لهم في حياة الأمة العربية قبل الإسلام قديم . وفي الحق أن اليهود قد استعمروا جزءاً غير قليل من بلاد الحجاز في المدينة وحولها وعلى طريق الشام . وفي الحق أيضاً أن اليهودية قد تجاوزت الحجاز إلى اليمن . ويظهر أنها استقرت حينئذ عند سراة اليمن وأشرافها ، وأنها أثرت بوجه ما في الخصومة التي كانت بين أهل اليمن وبين الحبشة ، وهم نصارى . ثم في الحق أن اليهودية قد استتبع حركه اضطهاد للنصارى في نجران ذكرها القرآن في سورة البروج .

كل هذا حق لا شك فيه . وكل هذا ظاهر في أخبار العرب وأساطيرهم ، وهو ظاهر في القرآن بنوع خاص ، فليس قليلا ما يمس اليهود من سور القرآن وآياته . وأنت تعلم ما كان بين النبي واليهود من خصومة انتهت باجلاء اليهود عن بلاد العرب أيام عمر بن الخطاب . وكان اليهود قد تمرّوا حقاً ، وكان كثير من العرب قد تهوّدوا . وليس من شك عندى في أن الاختلاط بين اليهود وبين الأوس والخزرج قد أعدّ هاتين القبيلتين لقبول الدين الجديد وتأييد صاحبه . هذه حال اليهود . فأما النصارى فقد انتشرت دياتهم انتشاراً قوياً في بعض بلاد العرب فيما يلى الشام حيث كان الفسّانيون الخاضعون لسلطان الروم ، وفيما يلى العراق حيث كان المناذرة الخاضعون لسلطان الفرس ، وفي نجران من بلاد اليمن التى كانت على اتصال بالجيش وهم نصارى .

ويظهر أن قبائل من العرب البادين تنصّرت قبل الاسلام بأزمان مختلف طولها وقصرها . فمنهم من علم مثلاً أن تغليب كانت نصرانية وأنها أثارت مسألة من مسائل الفقه . فالتصاعده أنه لم يقتل من العربى إلا الاسلام أو السيف ، فأما الجزية فتقبل من غير العرب . ولكن تغلب قبلت منها الجزية ، قبلها عمر فيما يقول الفقهاء .

تغلغلت النصرانية إذن كما تغلغلت اليهودية في بلاد العرب . وأكبر الظن أن الاسلام لو لم يظهر لا تنهى الأمر بالرب الى اعتناق إحدى هاتين الديانتين ولكن الأئمة العربية كان لها مزاجها الخاص الذى لم يستقم لهذين الدينين والذى استنبع ديناً جديداً أقل ما يوصف به أنه ملائم . ملائمة تامة لطبيعة الأئمة العربية . مما يمكن من شيء فليس من المعقول أن ينشر هذان الدينان في البلاد العربية دون أن يكون لهما أثر ظاهر في الشعر العربى قبل الاسلام . وقد رأيت أن

المصيبة العربية حملت العرب على أن ينتحلوا الشعر ويضيفوه الى عشارهم في الجاهلية بعد أن ضاع شعر هذه البشائر. فلا مكر ذلك في اليهود والنصارى: تمصّبوا لأبلاهم من الجاهليين وأبوا إلا أن يكون لهم شعر كثير غيرهم من الوثنيين، وأبوا إلا أن يكون لهم مجد وسودد كما كان لغيرهم مجد وسودد أيضا، فانتحلوا كما انتحل غيرهم، ونظموا شعرا أضافوه الى السمود بن عاديا، والى جدي بن زيد وغيرهما من شعراء اليهود والنصارى.

والرواة القدماء أنفسهم يحسون شيئا من هذا فهم يجدون فيما ينسب الى هدى بن زيد من الشعر سهولة ولينا لا يلائم العصر الجاهلي، فيحاولون تعليل ذلك بالأقليم والاتصال بالفرس واصطناع الحياة الحضرية التي كانت يصطنعها أهل الحيرة.

ونحن نجد مثل هذه السهولة في شعر اليهود، في شعر السمود بنوع خاص. ولا نستطيع أن نعللها بمثل ما عللت به في شعر هدى. فقد كان السمود — إن صححت الاخبار — يعيش عيشة حشنة أقرب الى حياة السادة البادية منها الى حياة أصحاب الحضرة. ويحدثنا صاحب الأغاني بأن ولد السمود انتحلوا قصيدة قافية أضافوها الى امرئ القيس وزعموا أنه مدح بها السمود حين أودعه سلاحه في طريقه الى قسطنطينية. ونرجح نحن أن ولد السمود هم الذين انتحلوا هذه القصيدة الرائية التي تضاف للأعشى والتي يقال إنه مدح بها شرحبيل بن السمود في قصته المشهورة مع الكافي.

فأنت ترى أن للمواطف الدينية على اختلافها وتنوع أغراضها مثل ما للمواطف السياسية من التأثير في انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين.

وإذا كان من الحق أن نحتاج في قبول الشعر الذي يظهر فيه تأثير ما
للأهواء السياسية، فمن الحق أيضاً أن نحتاج في قبول الشعر الذي يظهر فيه تأثير ما
للأهواء الدينية .

وأكبر الظن أن الشعر الذي يسمى جاهلياً مقسم بين السياسة والدين ،
ذهبت هذه بشطر منه وذهب هذا بالشطر الآخر .
ولكن أسباب الانتحال ليست مقصورة على السياسة والدين بل هي
تتجاوزهما إلى أشياء أخرى .

القصص وانتحال الشعر

من هذه الأشياء شيء ليس ديناً ولا سياسة ؛ ولكنه يتعمل بالدين والسياسة اتصالاً قوياً ، نريد به القصص الذى أشرنا اليه غير مرة فيما قدمنا من القول . فالقصص فى نفسه ليس من السياسة ولا من الدين ، وإنما هو فن من فنون الأدب العربى توسط بين آداب الخاصة والآداب الشعبية . وكان مرآة للون من ألوان الحياة النفسية عند المسلمين . وأزهر فى عصر غير قصير من عصور الأدب العربى الراقية ، أزهى أيام بنى أمية وصدرنا من أيام بنى العباس ، حتى إذا كثرت التدوين وانتشرت الكتب واستطاع الناس أن يلهوا بالقراءة دون أن يتكفوا الانتقال الى مجلس القصص ، ضف أمر هذا الفن وأخذ يفقد صفته الأدبية الراقية شيئاً فشيئاً حتى ابتدل وانصرف عنه الناس .

وهذا الفن الأدبى تناول الحياة العربية والاسلامية كلها من ناحية خيالية لم يقدروا الذين درسوا تاريخ الآداب العربية قدرها ، لا أكاد أستثنى منهم إلا الأستاذ مصطفى صادق الرافعى ؛ فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص فى انتحال الشعر وإضافته الى القدياء ، كما فطن لأشياء أخرى قيمة وأحاط بها إحاطة حسنة فى الجزء الأول من كتابه « تاريخ آداب العرب » . نقول إن هذا الفن قد تناول الحياة العربية والاسلامية من ناحية خيالية خالصة . ونعتقد أن الذين يدرسون تاريخ الأدب العربى لو أنهم هتؤا يدرس هذا الفن عناية علمية صحيحة لوصلوا الى نتائج قيمة ولتبروا رأيهم فى تاريخ الأدب . فهنا تكن الأسباب التى دعت الى نشأة فن القصص عند المسلمين ، وقد نشأ هذا

الفن ، وكانت منزلته عند المسلمين هي بعينها منزلة الشعر القصصى عند قدماء اليونان . وكانت الصلة بينه وبين الجماعات هي بعينها الصلة بين الشعر القصصى اليونانى وجماعات اليونان القدماء .

وليس من شك عندنا فى أن هؤلاء القصاص من المسلمين قد تركوا آثاراً قصصية لا تقل جمالا وروعة وحسن موقع فى النفس عن « الألياذة » و « الأوديسا » . وكل ما بين القصاص الاسلامى واليونانى من الفرق هو أن الأول لم يكن شعرا كله وإنما كان نثراً يزينه الشعر من حين الى حين بينما كان الثانى كله شعراً ، وأن الأول لم يكن يلقيه صاحبه على أنغام الأدوات الموسيقية بينما كان القاص اليونانى يعتمد على الأداة الموسيقية اعتماداً كاملاً ، وأن الأول لم يجد من عناية المسلمين مثلاً وجد الثانى من عناية اليونان ؛ فبينما كان اليونان يقدسون « الألياذة » و « الأوديسا » ويمنون بجمعهما وتزيينهما وزوايتهما وإذاعتها عناية المسلمين بالقرآن ، كان المسلمون مشغولين بالقرآن وعلموه من قصصهم هذا .

وفى الحق أن الأدب العربى لم يدرس فى المصور الاسلامية الأولى لنفسه وإنما درس من حيث هو وسيلة الى تفسير القرآن وتأويله واستنباط الأحكام منه ومن الحديث . وكان هذا كله أدنى الى الجدة وألصق به من هذا القصاص الذى كان يلقى مع الخيال إذا أراد ويتقرب من نفوس الشعب ويمثل له أهواءه وشهواته ومثله العليا . فليس غريباً أن يتصرف عن القصص أصحاب الجدة من المسلمين .

كان قصاص المسلمين يتحدثون الى الناس فى مساجد الأمصار فيذكرون لهم قديم العرب والعجم وما يتصل بالنبوات ، ويمضون مهمهم فى تفسير القرآن

والحديث ورواية السيرة والمغازي والفتوح الى حيث يستطيع الخيال أن يذهب بهم لا الى حيث يلزمهم العلم والصدق أن يقفوا . وكأنت الناس كلفين بهؤلاء القصص مشغوفين بما يلقون اليهم من حديث . وما أسرع ما فطن الخلفاء والأمراء لقيمة هذه الأداة الجديدة من الوجهة السياسية والدينية ، فاصطنعوها وسيطروا عليها واستغلوها استفلا شديدا ، وأصبح القصص أداة سياسية كالشعر وليس من شك في أن العناية بدرس هذا الفن ستنتهى الى مثل ما انتهت اليه العناية بدرس الشعر من أن الأحزاب السياسية على اختلافها كانت تصطنع القصص ينشرون لها الدعوة في طبقات الشعب على اختلافها ، كما كانت تصطنع الشعراء يناضلون عنها وينودون عن آرائها وزعمائها . ونحن نعرف من نبذة ابن إسحاق أنه كان هاشمي النزعة والهووى ، وأنه لقي في ذلك عناء من الأمويين في آخر عهدهم بالسلطان ، وأنه ظفر بحسن المنزلة عند العباسيين في أول عهدهم بالملك .

والتمعن في درس حياة القصص الذين كانوا يقصون في البصرة والكوفة ومكة والمدينة وغيرها من الأمصار يظهرنا من غير شك على الصلات التي كانت تصل بين هؤلاء القصص وبين الأحزاب السياسية . غير أن القصص لم يتأثر بالسياسة وحدها ، وإنما تأثر بالدين أيضا . وقد رأيت في الفصل الماضي مثالا توضح هذا التأثير .

وتأثر القصص بشيء آخر غير السياسة والدين هو روح الشعب الذي كان يتحدث اليه . ومن هنا عنى عناية شديدة بالأساطير والمعجزات وغرائب الأمور . ومن هنا اجتهد في تفسير هذه الأساطير وإكمال الناقص منها وتوضيح الغامض ، فنحن نستطيع أن نقول ان هذا القصص كان يصفق قوته وقوته من

مصادر مختلفة ، أهمها أربعة :

(الأول) مصدر عربي هو القرآن وما كان يتصل به من الأحاديث والروايات ، وما كانت تتحدث به العرب في الأمصار من أخبارها وأساطيرها وما كانت تروى من شعر ، وما كان يتحدث به الرواة من سيرة النبي والخلفاء وغزواتهم وفتوحهم .

(الثاني) مصدر يهودى نصرانى ، وهو ما كان يأخذه القصاص عن أهل الكتاب من أخبار الانبياء والأخبار والزهاد وما يتصل بذلك ، وليس ينبغي أن ننسى هنا تأثير أولئك اليهود والنصارى الذين أسلموا وأخذوا يضعون الأحاديث ويدسونها مخلصين أو غير مخلصين .

(الثالث) مصدر فارسى ، وهو هذا الذى كان يستقيبه القصاص في العراق خاصة من الفرس بما يتصل بلخبارهم وأساطيرهم وأخبار الهند وأساطيرها . ثم (المصدر الرابع) مصدر مختلط هو هذا الذى يمثل نفسية العامة غير العربية من أهل العراق والجزيرة والشام من الأنباط والسريان وبن الهم من هؤلاء الأخطا الذين كانوا منبئين في هذه الأقطار والذين لم تكن لهم سيادة ولا وجود سياسى ظاهر .

كل هذه المصادر كانت تمد القصاص . فكنت ترى في قصصهم ألوانا من القول وفنونا من الحديث قد لا تعجب العالم المحقق لاضطرابها وظهور سلطان الخيال عليها ؛ ولكن لما جالنا أديبا فنيا رائعا يجب به من يستطيع أن يقدر النشام هذه الاهواء المختلفة التى تتصل بشعوب مختلفة وأجيال متباينة من الناس . ويعجب به بنوع خاص الذين يحاولون أن يبينوا فيه نفسية الشعوب والأجيال التى كانت تلهم هؤلاء القصاص .

مها يكن من شيء ، فان هذه المصادر كلها كانت تطلق ألسنة القصاص بما كانوا يتحدثون به الى سامعيهم في الأمصار . وأنت تعلم أن القصص العربي لا قيمة له ولا خطر في نفس سامعيه اذا لم يزيّنه الشعر من حين الى حين . ويكفي أن تنظر في « ألف ليلة وليلة » وفي قصة عنتره وما يشبهها ، فسترى أن هذه القصص لا تستطيع أن تستغنى عن الشعر ، وأن كل موقف قيم أو ذى خطر من مواقف هذه القصص لا يستقيم لكاتبه وسامعه إلا اذا أضيف اليه قدر من الشعر قليل أو كثير يكون عماداً له ودعامة . وإذن فقد كان القصاص أيام بنى أمية وبنى العباس في حاجة الى مقادير لا حدها من الشعر يزينون بها قصصهم ويدعون بها مواقفهم المختلفة فيه . وهم قد وجدوا من هذا الشعر ما كانوا يشتهون وفوق ما كانوا يشتهون .

وأكاد لا أشك في أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يستقلون بقصصهم ولا بما يحتاجون اليه من الشعر في هذا القصص ، وإنما كانوا يستعينون بأفراد من الناس يجدهم لم الأحاديث والأخبار ويفقهونها ، وآخرين ينظمون لهم القصائد وينسقونها . ولدينا نص يبيح لنا أن نفترض هذا الفرض ، فقد يحدّثنا ابن سلام أن ابن إسحاق كان يشتدّ رحماً كان يروى من غناء الشعر فيقول : لا علم لي بالشعر إنما أوتى به فأحله . فقد كان هناك قوم إذن يأتون بالشعر وكان هو يحمله . فمن هؤلاء للقوم ؟

أليس من الحق لنا أن نتصور أن هؤلاء القصاص لم يكونوا يتحدثون الى الناس لغضب ، وإنما كان كل واحد منهم يشرف على طائفة غير قليلة من الرواة والمفتين ومن النظام والمنسقين ، حتى اذا استقام لهم مقدار من تلقيق أولئك وتسيق هؤلاء طبعوه بطابعهم ونفخوا فيه من روحهم وأذاعوه بين الناس .

وكان مثلهم في هذا مثل القاص الفرنسي المعروف (ألكسندرو دوما) الكبير . وأنت تدهش إذا رأيت هذه السكثرة الشعرية التي تنبث فيما بقي لنا من آثار القصص . فلديك في سيرة ابن هشام وحدها دواوين من الشعر نظم بعضها حول غزوة بدر ، وبعضها حول غزوة أحد ، وبعضها في غير هاتين الغزوتين من المواقف والوقائع ، وأضيف كل هذا الى الشعراء وغير الشعراء من الأشخاص المعروفين ، وأضيف بعضه الى حمزة ، وبعضه الى علي ، وبعضه الى حسان ، وبعضه الى كعب بن مالك ، وأضيف بعضه الى نفر من شعراء قريش ، وإلى نفر من قريش لم يكونوا شعراء قط ، وإلى نفر آخرين من غير قريش . وليس غير سيرة ابن هشام أقل منها حظاً في هذا الشعر الذي يضاف الى الجاهليين مرة وإلى المخضرمين مرة أخرى .

وكثرة هذا الشعر الذي صدر عن المصانع الشعرية في الأمصار المختلفة أيام بني أمية وبني العباس كانت سبباً في نشأة رأي يظهر أن القدماء كانوا مقتنعين به ، وأن الكثرة المطلقة من المحدثين ليست أقل به اقتناعاً ، وهو أن الأمة العربية كلها شاعرة ، وأن كل عربي شاعر بطبعه وسليقته ، يكفي أن يصرف همه الى القول فلذا هو ينساق اليه انسياقاً . كان القدماء يمتدحون هذا ، وما يزال المحدثون يرونه . وعذر أولئك وهؤلاء أن لديهم كثرة فاحشة من الشعر تضاف الى ناس منهم المروء ومنهم غير المروء ، ومنهم الحضري ومنهم البدوي . فأما العلماء والمحققون منهم فقد استطاعوا أن ينفوا من هذا الشعر مقداراً قليلاً أو كثيراً لم يستطيعوا أن يقيلاه ولا أن يطمئنتوا اليه . ولكنهم بعد الخذف والنفي والتقصيد والتحجيص نظروا فلذا لديهم مقادير ضخمة تضاف الى ناس منهم المروء ومنهم المجهول ، ومنهم الحضري ومنهم البدوي . فأى شيء أفسر من

أن يعتقدوا أن العربي شاعر بفطرته ، وأنه يمكن أن يكون الرجل عربياً ليقول الشعر متى شاء وكيف شاء .

ولكن رأياً كهذا لا يلائم طبيعة الأشياء . فنحن نستطيع أن نكون بأن الأمم تتفاوت حظوظها من الشعر ، فبعضها أشعر من بعض ، وبعضها أكثر شعراً من بعضها الآخر . ولكن لا نستطيع أن نفهم أن يكون جيل من الناس شاعراً كله ، أو أن تكون أمة من الأمم شاعرة كلها رجالاً ونساء شباناً وشيباً وولداناً أيضاً . ولدنا نصوص قديمة تدلنا على أن العرب لم يكونوا جميعاً شعراء فكثيراً ما حاول العربي قول الشعر فلم يوفق إلى شيء . وقد طلب إلى النبي في بعض المواقف التي احتاج المسلمون فيها إلى الشعر أن يأذن لهم في أن يقول شعراً يردّ به على شعراء قريش فأبى النبي أن يأذن له ، لأنه لم يكن من ذلك في شيء . وأذن لحسان .

وما نظن أننا في حاجة إلى أن نقيم الأدلة ونبسط البراهين على أن العرب لم يكونوا كلهم شعراء . وإنما سبيلنا أن نوضح أن كثرة هذا الشعر هي التي خيلت إلى القدماء والمحدثين أن لفظ العربي مرادف للفظ الشاعر . فإذا أضفت إلى ما قدمنا أنك نجد كثيراً من الشعر يضاف إلى قائل غير معروف بل غير مسمى قترام يقولون مرة قال الشاعر ، وأخرى قل الأول ، وثالثة قال الآخر ، ورابعة قال رجل من بني فلان ، وخامسة قال أعرابي وهم جرا — تقول إذا لاحظت هذا كله عذرت القدماء والمحدثين إذا اعتقدوا أن العرب كلهم شعراء .

والحق أن العرب كانوا كثيرهم من الأمم ذات الفصاحة واللسن والأذهان القوية يكثر فيهم الشعردون أن يسمّ كافتهم ، وإن أكثر هذا الشعر الذي يضاف إلى غير قائل أو إلى قائل مجهول إنما هو شعر مصنوع موضوع انتحل انتحالاً

وبسبب من هذه الاسباب التي نحن بازائها ومنها القصص .

كثرة هذا الشعر الذي احتاج اليه القصص لتزدان به قصصهم من ناحية وليسفها القراء والسامعين من ناحية أخرى خدعت فريقاً من العلماء ، فقبلوها ^{بـ}عل أنها صدرت عن العرب حقاً . وقد فطن بعض العلماء الى ما في هذا الشعر من تكلف حيناً ومن سخف وإسفاف حيناً آخر ، وفطن الى أن بعض هذا الشعر يستحيل أن يكون قد صدر عن الذين ينسب اليهم . ومن هؤلاء العلماء محمد بن سلام الذي أنكر — كما رأيت — ما يضيفه بن اسحاق إلى عاد وثمود وحمير وبنيع ، وأنكر كثيراً مما رواه ابن اسحاق في السيرة من شعر الرجال والنساء سواء منهم من عرف بالشعر ومن لم يقل شعراً قط : وآخرون غير ابن سلام أنكروا ما روى ابن اسحاق وأصحابه القصاصون ، نذكر منهم ابن هشام الذي يروي لنا في السيرة ما كان يرويه ابن اسحاق ، حتى اذا فرغ من رواية القصيدة قال . وأكثر أهل العلم بالشعر أو بعض أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة أو ينكرها لمن تضاف اليه .

ولكن هؤلاء العلماء الذين فطنوا لأثر القصص في انتحال الشعر خدعوا أيضاً ، فلم يكن صنّاع الشعر جميعاً ضعافاً ولا محمّقين ، بل كان منهم ذو البصيرة النافذة والفؤاد الذكي والطبع اللطيف ، فكان يجهّد الشعر ويحسن انتحاله وتكلفه ، وكان فطناً يجهّد في إخفاء صنعته ويوفق من ذلك الى الشيء الكثير . وابن سلام نفسه يحدّثنا بأنه اذا سهل على العلماء النقاد أن يعرفوا ما تكلفه الضمّاء من المتحّلين ، فمن السّير عليهم أن يميزوا ما كان يتكلفه العرب أنفسهم . وقد رأيت أن العرب أنفسهم كانوا يتكلفون ويضمّون ويكذبون ، فيسرفون في هذا كله .

ولعل من أوضح الأمثلة لاختراع ابن سلام عن هذا الشعر المنتحل هذه الطائفة التي رواها على أنها أقدم ما قالته العرب من الشعر الصحيح ، والتي يضاف بعضها الى جذية الأبرش ، وبعضها الى زهير بن جَنَاب ، وبعضها الى المنبر بن تميم ، وبعضها الى مالك وسعد ابني زيد مناة بن تميم ، وبعضها الى أعصر بن سعد بن قيس عيلان . وكل هذا الشعر اذا نظرت فيه سخيـف سقيم ظاهر التكلف بين الصنعة . واضح جداً أن راوياً من الرواة أو قاصاً من القصص تكلفه ليفسر مثلاً من الأمثال أو أسطورة من الاساطير أو لفظاً غريباً أو ليلدة القاريء أو السامع ليس غير . ولنضرب لذلك مثلاً هذين البيتين اللذين يضافان الى أعصر بن سعد بن قيس عيلان ، وهما :

قالت عميرة ما رأيتك بعد ما نفذ الزمان آتى بلون منك
أعمر إن أبالك شيب رأسه كركب الليالي واختلاف الأعصر

قال ابن سلام وغيره من العلماء والرواة . إن هذا الرجل إنما سمى « أعصر » لهذا البيت الأخير . قال ابن سلام : وبعض الناس يسميه « يعصر » وليس بشيء . وابن سلام نفسه يحددنا أن معداً كان يعيش في العصر الذي كان يعيش فيه موسى بن عمران ، أى قبل المسيح بقرون عدة أى قبل الاسلام بأكثر من عشرة قرون . فإذا لاحظنا أن أعصر هذا هو ابن سعد بن قيس عيلان بن إلياس ابن مضر بن نزار بن معد ، رأينا أنه إن عاش فقد عاش في زمن متقدم جداً أى قبل الاسلام بشهرة قرون على أقل تقدير .

انتظن أن هذين البيتين اللذين قرأتهما آنفاً يمكن أن يكونا قد قيلتا قبل الاسلام بألف سنة ونحن لا نعرف اللغة العربية قبل الاسلام بثلاثة قرون أو أربعة قرون ، ونحن نجد مشقة غير قليلة في فهم الشعر العربي الصحيح الذي قيل

أيام النبي أو بعد النبي ، ولا نجد شيئاً من العسرى فهم هذا الكلام الذى إن صح رأى ابن سلام فقد قيل قبل النبي بأكثر من عشرة قرون .
أليس واضحاً جلياً أن هذين البيتين إنما قيلاً فى الاسلام ليفسر اسم هذا الرجل الذى هو فى حقيقة الأمر من أشخاص الأساطير لا نعرف أو جدى فى حقيقة الأمر أم لم يوجد .

وقل مثل هذا فيما يضيفه ابن سلام الى مالك وسعد ابني زيد مناة بن نعيم .
فنحن لا نعرف من سعد ومن مالك ومن زيد مناة ومن نعيم وأكبر الظن عندنا أنهم أشخاص أساطير لم يوجدوا قط . ولكن رأى الرواة والقصص مثلاً تستعمله العرب وهو : « ما هكذا تُورد يا سعدُ الابل » وهم فى حاجة الى تفسير الأمثال أيضاً . ومن هنا اخترعت هذه القصة التى نطق فيها سعد ومالك بما يضاف إليهما من الرجز .

وقل مثل هذا فيما يضاف للمعبر بن نعيم وهو :

قد رايت من دلوى اضطرأها والنأى فى بهراء واغترأها
إلا قمى . ملأى بجمى قرأها

فالأمر عندنا لا يتجاوز تفسير هذا البيت الأخير الذى كان يجرى مجرى المثل فيما يظهر . وقل مثل هذا فى هذا الشعر الذى يضاف الى جذيمة الأبرش ، وفى كل ما يتصل بمجذيمة وصاحبتها الزباء وابن أخته عمرو بن عدى ووزيره قصير .
فليس لهذا كله إلا أصل واحد وهو تفسير طائفة من الأمثال ذكرت فيها أسماء هؤلاء الناس كلهم أو بعضهم كقولهم « لا يطاع قصير أمر » . وقولهم : « لأمر ما جدد قصير أنفه » وقولهم : « شب عمرو على الطوق » . أو ذكر فيها ما يتصل بهؤلاء الناس فى هذه القصص التى كانت شائعة عند هؤلاء الأخطاط

من سكان العراق والجزيرة والشام وما يتصل بها من بوادي العرب ، كفرس جذيمة التي كانت تسمى « العصا » والبرج الذي بناه قصير على العصا بعد أن نفقت وكان يسمى « برج العصا » ودم جذيمة التي جمعتها الزباء في طست من الذهب ، وجمال عمرو بن عدى التي احتال قصير في إدخالها تدمر ، وعليها الرجال في الفرائر . وتستطيع أن تذهب هذا المذهب من الفهم والتفسير في كل هذه الحكايات والأساطير التي تتصل بالأسماء والأمثال والا مسكنة وما إليها وما ينشد فيها من الشعر :

ولكن القدماء لم يذهبوا هذا المذهب ، وإنما قبلوا هذه الأخبار والأسعار على علانها ورووها على أنها صحيحة لأنهم سمعوها من رواة كانوا يعتقدون أنهم ثقات مصححون . ومن هنا روى ابن سلام وغيره أبياتاً لجذيمة على أنها من أقدم البشر العربي وهي التي تبتدىء بهذا البيت :

ربما أوفيت في علم ترفن نوري شمالات

وهناك لون من ألوان القصص كان الناس يتحدثون به ويميلون إليه ميلاً شديداً ويروون فيه الأكاذيب والأعاجيب وهو أخبار المعمرين الذين مدت لهم الحياة إلى أجد مما ألف الناس . وقد رويت حول هؤلاء المعمرين أخبار وأشعار قبلها العلماء الثقات في القرن الثالث للهجرة كأبي حاتم السجستاني وابن سلام نفسه ، وهو يروي لنا في كتاب الطبقات هذا الشعر للتكلف السخيف اللقي يضاف إلى أحد هؤلاء المعمرين وهو المستوغر بن ربيعة بن كعب بن سعد الذي بقي بقا طويلاً حتى قال :

ولقد سئمت من الحياة وظلها وازددت من عدد السنين مثينا
مائة أمت من بعدها مثتان لي وازددت من عدد الشهور مثيننا

هل ما بقي إلا كما قد. فانتا يوم يكر وليلة تحسونا
ويروى لنا ابن سلام شعراً آخر ليس أقل من هذا الشعر سخفاً ولا تكلفاً
ولا انتحالا يضيفه الى دُوَيْد بن زيد بن ممد حين حضره الموت :
اليوم بيني لدُوَيْد بينه لو كان للدهر بلى أبلينهُ
أو كان قرني واحداً كَفَيْتُهُ ياربُّ تهيب صالح حوينة
ورب قَيل حسن لوَينته وميمم مخضبي ثنيتيه

فأنت ترى أن ابن سلام على ما أظهر من الشك فيما كان يروي ابن إسحاق من
شعر عاد وثمود وتبع وحبر، قد اتخذ مما كان يرويه ابن إسحاق وغير ابن اسحق
من القصص من الشعر يضيفونه الى القدماء من حاضرة العرب وياديينهم .
والرواة أشد انتحاداً حين يتصل الأمر بالبادية اتصالاً شديداً ، وذلك في
هذه الأخبار التي يسمونها « أيام العرب » أو « أيام الناس » . فهم جمعوا بعض
هذه الأخبار من الأعراب ثم رأوها قصص مفصلة مطولة فقبِلوا ما كان يروي منها
على أنه جد من الأمر ، ورووه وفسروه وفسروا به الشعر واستخلصوا منه تاريخ
العرب ، مع أن الأمر فيه لا يتجاوز ما قدمناه . فليست هذه الأخبار إلا المظهر
القصصى لهذه الحياة العربية القديمة ، ذكره العرب بعد أن استقروا في الأمصار
فزادوا فيه ونحوه وزينوه بالشعر ، كما ذكر اليونان قديمهم فأنشأوا فيه « الالياذة »
و « الأودسا » وغيرهما من قصائد الشعر القصصى التي لم يكن يكاد يبلغها
الاحصاء . لحرب التيسوس وحرب داحس والفتراء وحرب الفساد وهذه « الأيام »
الكثيرة التي وضعت فيها الكتب ونظم فيها الشعر ليست في حقيقة الأمر —
إن استقامت نظريتنا — إلا توسيعاً وتنمية لأساطير وذكريات كان العرب
يتحدثون بها بعد الاسلام .

ومن هنا نستطيع أن نقول معلمين إن مؤرخ الآداب العربية خاليق أن
يقف ،وقف الشك — إن لم يقف موقف الإنكار الصريح — أمام هذا الشعر
الذي يضاف الى الجاهليين ، والذي هو في حقيقة الأمر تفسير أو تزوين لقصة ، من
القصص أو توضيح لاسم من الأسماء أو شرح لمثل من الأمثال .
كل ما يروى عن عاد وحمود وطاسم وجندريس وجُرهم والعالميق موضوع
لا أصل له .

وكل ما يروى عن تبع وحيد وشراء اليمن في العصور القديمة ، وأخبار السكبان
وما يتصل بسيل العرم وتفرق العرب بعده ، موضوع لا أصل له .
وكل ما يروى من أيام العرب وحروبها وخصوماتها وما يتصل بذلك من الشعر
خليق أن يكون موضوعا . والكثرة المطلقة منه موضوعة ، من غير شك .
وكل ما يروى من هذه الأخبار والأشعار التي تتصل بما كان بين العرب
والامم الأجنبية من العلاقات قبل الاسلام كعلاقاتهم بالفرس واليهود والحبيشة
خليق أن يكون موضوعا . وكثرته المطلقة موضوعة ، من غير شك .
ولسنا نذكر شعر آدم وما يشبهه فنحن لم نكتب هذا الكتاب هازلين
ولا لاعبين .

الشعرية وانتحال الشعر

والشعرية ما رأيت فيهم وفيما يمكن أن يكون لهم من الأثر القوي في انتحال الشعر والأخبار وإضاعتها إلى الجاهليين . أما نحن فنعتقد أن هؤلاء الشعرية قد انتحلوا أخباراً وأشعاراً كثيرة وأضافوها إلى الجاهليين والإسلاميين . ولم يقف أمرهم عند انتحال الأخبار والأشعار ، بل هم قد اضطروا خصوصهم ومناظرهم إلى الانتحال والاسراف فيه . وأنت تعلم أن أصل هذه الفرقة إنما هو هذا الحقد الذي أضمره الفرس المغلوبون للعرب الغالين ، وأنت تعلم أن هذه الخسوة قد أخذت مظاهر مختلفة منذ تم الفتح للعرب ، وأحدثت آثاراً مختلفة بعيدة في حياة المسلمين الدينية والسياسية والأدبية . ولكننا لا نريد أن نتجاوز في هذا الفصل تأثير الشعرية في الحياة الأدبية وحدها وفي انتحال الشعر على الجاهليين بنوع خاص .

لم يكن منتصف القرن الأول للهجرة حتى كان فريق من سبى الفرس قد استعرب وأتقن العربية واستوطن الأقطار العربية الخالصة ، وأخذ يكون له فيها نسلاً وذرية ، وأخذ هذا الشباب الفارسي الناشئ يتكلم العربية كما يتكلمها العرب أنفسهم ، وما هي إلا أن أخذ هذا الشباب يحاول نظم الشعر العربي حتى نحو ما كان ينظمه شعراء العرب . ثم لم يقف أمرهم عند نظم الشعر بل تجاوزوه إلى أن شاركوا العرب في أغراضهم الشعرية السياسية . فكان من هؤلاء الموالى شعراء يتعصبون للأحزاب العربية السياسية ويناضلون عنها .

وهذا الموقف السياسى الذى وقفه الموالى من الأحزاب يسر الأمر عليهم
تيسيراً شديداً . فقد كان أحدهم لا يكاد يظهر تأييده لحزب من هذه الأحزاب
حتى يفرح به هذا الحزب ويعطف عليه ويجزل له الصلوات ويذهب فى تشجيعه
كل مذهب ، على نحو ما تفعل الأحزاب السياسية الآن بالصحف التى تقف
منها . وواقف التأييد ، تقبل عليها وتمنحها المعونة لا تبالى فى ذلك بشئ . لأنها
لا تريد إلا نشر الدعوة ، ولأنها لا تريد إلا الفوز . ومن ابتغى الفوز وحده كان
خليقاً ألا يحقق فى اختيار الوسائل وتدابير العواقب .

وكذلك كانت تفعل الأحزاب العربية أيام بنى أمية . كان هذا المولى يعلن
تأييده للأمويين فى قصيدة من الشعر فأسرع ما يضمنه الأوبون إليهم لا
يعنيهم أكان مخلصاً لهم أو مبتغياً للحظوة والزلفى .

وكذلك كان يفعل حزب آل الزبير وحزب الهاشميين . وكذلك كانت
الخصومة بين الأحزاب العربية تتبع للفلوليين الموقرين من الموالى أن يتدخلوا
فى السياسة العربية وأن يهجموا أشرف قريش وقراة النجى

كان بنو أمية يشجعون أبا العباس الأعمى ، وكان آل الزبير يشجعون
إسماعيل بن يسار ، وكان هذان الشاعران يستبيحان لأنفسهما هجو أشرف
قريش خاصة والعرب عامة فى سبيل التأييد لآل مروان وآل حرب أو آل الزبير
ولم يكن هؤلاء الموالى مخلصين للعرب حقاً ، إنما كانوا يستغلون هذه الخصومة
السياسية بين الأحزاب ليعيشوا من جهة وليخرجوا من الرق أو حياة الولاء إلى
حياة تشبه حياة الأحرار والسادة من جهة أخرى ، ثم ليشفوا ما فى صدورهم من
غل وينتفخوا عن أنفسهم ما كانوا يضررون من ضغينة للعرب من جهة ثالثة .

ولعل لإسماعيل بن يسار أظهر مثل لهذه الطائفة من الشعراء الموالى الذين

كانوا ينفذون العرب ويردروهم ويستغلون ما بينهم من الخصومات السياسية لحاجاتهم ولذاتهم وأهوائهم . قالوا : كان اسماعيل بن يسار زبيرى الهوى . فلما غلظ آل مروان بآل الزبير أصبح اسماعيل مروانياً وقبله بنو أمية ، فاستأذن ذات يوم على الوليد بن عبد الملك فأخبره ساعة حتى إذا أذن له دخل عليه يبكي ، فلما سأله عن بكائه هذا قال : أخرتني وأنت تعلم مروانيتي ومروانية أبي ؛ فأخذ الوليد يهون عليه ويمتدrialه وهو لا يزداد الا اغراقاً فى البكاء ، حتى وصله الوليد فأحسن صلته ، فلما خرج تبعه بعض من حضر فسأله عن هذه المروانية التى ادعاه : ما هى ؟ ومتى كانت ؟ فأجاب : ان هذه المروانية هى بنفصنا لآل مروان وهى التى حملت أباه يساراً وهو يموت على أن يتقرب الى الله بلعن مروان بن الحكم ، وهى التى تحصل أبوه على أن تلعن آل مروان مكلف ما تقترب به من التسبيح .

ولكن آل مروان كانوا فى حاجة إلى اصطناع هؤلاء الشعراء ينودون عنهم ويناضلون بنى هاشم خاصة ؛ فقد علت منزلة بنى هاشم فى نفوس الموالى والفرس . والرواة يحدثوننا بأن حب بنى أمية لشاعرهم أبى العباس الأعمى لم يكن له حد ؛ فقد كانت صيالات بنى أمية ترسل اليه فى مكة . وحج عبد الملك مرة فجلس عليه هذا الشاعر وأنشده شراً هجاً ابن الزبير ، فخلف عبد الملك على من فى المجلس من قرابته ومن قریش ليكسوته كل واحد منهم ؛ فالتوا فالتقت عليه الحلل والثياب حتى كادت تخفيه ، ونهض فجلس عليها بقية مجلسه مع عبد الملك .

ولم تكن سيرة الهاشميين مع أنصارهم من الموالى أقل من سيرة الأمويين والزبيريين . وكانت النتيجة لهذا كله أن استباح هؤلاء الموالى لأنفسهم هجو العرب أولانم ذكر قديمهم والافتخار بالفرس ثانياً . وقد ضاع أكثر ما قل هؤلاء

الموالى فى الافتخار بالفرس وهجاء العرب أيلم بنى أمية ؟ ولكنك تجد من ذلك طرفا مجزئا مغنياً فى الاغانى وغيره من كتب الأدب .

أما العصر العباسى فيكفى أن تقرأ هذه القصيدة التى قلها أبو نواس بهجو فيها العرب وقريشاً ، والى يقال إن الرشيد أطال حبسه فيها .

ومحمد ثورنا أن الجرأة بلغت بإسماعيل بن يسار أن أشد نغره بالفرس بين يدى هشام بن عبد الملك ؟ فغضب عليه الخليفة وأمر به فأتى فى بركة كانت بين يديه ولم يخرج إلا وقد أشرف على الموت .

لسوق هذا كله لتعطيك صورة من حقد الفرس على العرب وما كان له من أثر فى الحياة الأدبية لهؤلاء الشعراء .

وقد وصلنا الى ما كنا نريد من تأثير هذه الشعبية فى انتحال الشعر ، فيكفى أن يحاول الشاعر من الموالى الافتخار على العرب ليفكر فى أن يثبت أن العرب أنفسهم كانوا قبل أن يتيح لهم الاسلام هذا التغلب يعترفون بفضل الفرس وتقدمهم ، ويقولون فى ذلك الشعر يتقربون به اليهم ويتنخون به المثوبة عندهم ، ولا سيما إذا كانت الحوادث التاريخية والأساطير تعين على ذلك وتدنى منه .

ومن الذى يستطيع أن ينكر أن الفرس قد سيطروا قبل الاسلام على العراق وأخضعوا لسلطانهم من كان يسكن حضره وباديته من العرب ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر أن الفرس قد أرسلوا جيشاً احتل اليمن وأخرج منه الحبشة ؟ ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر أنه قد كانت بين الفرس والعرب وقائع ، وأن ملوك الحيرة كانوا أتباعاً للفرس يوفدون اليهم من حين الى حين أشرف البادية العربية ؟ وإذا كان هذا كله حقاً فلم لا يستغله الموالى ؟ ولم لا يتنزون به على العرب التغلبين الذين يزدرونهم ويتخذونهم رقيقاً وشعباً ؟

الحق أن المولى لم يقصروا في هذا ، فهم أنطقوا العرب بكثير من نثر الكلام وشعره ، فيه مدح للفرس وثناء عليهم وتقرب منهم . وهم زعموا لنا أن الأعرشى زار كسرى ومدحه وظفر بجوارحه . وهم أضافوا إلى عدى بن زيد ولقيط بن يعمُر وغيرهما من إيراد والعباد كثيراً من الشعر فيه الاشارة بملوك الفرس وسلطانهم وجبوشهم . وهم أنطقوا شاعراً من شعراء الطوائف بأبيات رواها الثقات من الرواة على أنها صحيحة لا شك فيها ، وهي أبيات تضاف إلى أبي الصلت بن ربيعة ، وهو أبو أمية بن أبي الصلت المعروف . وقد يكون من الخير أن نروي هذه الأبيات :

لله درهم من عصبة خرجوا	ما إن ترى لهم في الناس أمثالا
بيداً مرازمة غراً جحاجة	أسداً تربب في النيصات أشبالا
لا يرمضون إذا حرّت مغافرم	ولا ترى منهم في الطعن ميالا
من مثل كسرى وسابور الجنود له	أو مثل وهرز يوم الجيش إذ صالا
فاشرب حينئذ عليك التاج رفعا	في رأس همدان داراً منك محلا
واضعاً بالمسك إذا شالت نعماتهم	وأسبل اليوم في يديك إسبالا
تلك المسكوك لا تمجان من لبن	شديداً بماء فداداً بعد أبوالا

والشعر في مدح سيف بن ذي يزن . وقد زاد ابن قتيبة في أوله هذه الأبيات وهي أبلغ في الدلالة على ما نريد أن ندل عليه وهي :

لن يطلب أوزر أمثال ابن ذي يزن	بلجج في البحر للاعداء أحوالا
أنى هرقل وقد شالت نعماته	فلم يجد عنده القول الذي قال
ثم انتحى نحو كسرى بعد تاسعة	من السنين ، لقد أبدت إغبالا
حتى أتى بيني الأحرار بحماهم	إنك عمرى لقد أمرت قلالا

فانظر اليه كيف قدّم الفرس على الروم في أول الشعر وعلى العرب في سائرهم !
ولو أن العرب غلبوا الروم بعد الاسلام وأزالوا سلطانهم كما أزالوا سلطان الفرس
وأخضعوهم لمثل ما أخضعوا له الفرس لكان للروم مع العرب شأن يشبه شأن
الفرس معهم . ولكن العرب لم يقوّضوا سلطان الروم وإنما اقتطعوا طائفة من
أقاليمهم وظلت دولتهم قائمة .

ومن الخبير أن نروى أياتاً قالها إسماعيل بن يسار في الفخر بالفرس ، فسترى
بينها وبين الشعر الذي يضاف الى أبي الصلت ما يحمل على شيء من الشك
والريبة . قال :

لاني وجدك ما عودى بندي خور	عند الحفاظ ولا حوض بمهدوم
أصل كرمي ومجدي لا يقاس به	ولي لسان كحد السيف مسموم
أحمي به مجد أقوام ذوى حسب	من كل قوم بشاج الملك مغموم
ججاج سادة بلج مرازية	جرد عناق مساميح مطاعيم
من مثل كسرى وسابور الجنود معاً	والهرمزان لفخر أو لتعظيم
أسد الكتائب يوم الرّوع إن زحفوا	وهم أذلّوا ملوك الترك والروم
يمشون في حلق الماذي سابعة	مشى الضراخمة الاسد اللهايم
هناك إن تسألني ثبتي بأن لنا	جرنومة فمرت عز الجرائيم

الى هذا النحو من انتحال الموالى للشعر والأخبار يضيفونها الى العرب ذكراً
لما تروى الفرس وما كان لهم من سلطان ومجد في الجاهلية ، كان العرب مضطرين الى
أن يجيبوا بلون من الانتحال يشبه هذا اللون ، فيه تقليد للعرب على الفرس ،
وفيه إثبات لأن ملك الفرس في الجاهلية وتسلمهم على العرب لم يكن من شأنه أن
يفل هؤلاء أو أن يقدم عليهم أولئك .

ومن هنا مواقف هذه الوفود التي تتحدث أمام كسرى بمحامد العرب وعزيمتها ومنعتها وإبانها للضميم . ومن هنا هذه المواقف التي تضاف الى ملوك الحيرة والتي تظهر هؤلاء الملوك أحيانا عصاة مناهضين للملك الأعظم . ثم من هنا هذه الأيام والوقائع التي كانت للعرب على الفرس كيوم ذى قار .

فأنت ترى أن الشعبية في مظهرها السياسي الأول قد حملت الفرس على انتحال الأشعار والأخبار وأكرهت العرب على أن يلقوا الانتحال بمثله .

على أن هذه الشعبية لم تلبث أن استحالته بعد سقوط الأمويين وقيام سلطان الفرس على يد العباسيين الى خلاف له صورة علمية أدبية أقرب الى البحث والجدل في أنواع العلم منها الى ما كان معروفا من الخصومة السياسية بين الغالب والمغلوب . وكان هذا النحر من الشعبية أخصب من النوع السابق وأبلغ في حمل العرب والفرس على الانتحال والاسراف فيه .

ولمك تلاحظ أن الكثرة المطلقة من العلماء الذين انصرفوا الى الأدب واللغة والكلام والفلسفة كانوا من المعجم الموالي ، وكانوا يستغلون بسلطان الوزراء والمشيرين من الفرس أيضا ، وكانت غايتهم قد استحالته من اثبات سابقة الفرس في الملك والسلطان الى ترويع هذا السلطان الذي كسبه أيلم بنى العباس وإقامة الأدلة الناهضة على أن الامر قد رد الى أهله وعلى أن هؤلاء العرب الذين حيل بينهم وبين السيادة الفعلية ليسوا ولم يكونوا أهلا لهذه السيادة . ومن هنا كان هؤلاء العلماء والمناظرون أصحاب ازدراء للعرب ونفى عليهم وقض من أقدارهم . فأما أبو عبيدة ميمون بن المثنى الذي يرجع العرب اليه فيما يروون من لغة وأدب ، فقد كان أشد الناس بغضا للعرب وازدراء لهم ؛ وهو الذي وضع كتابا لا نعرف الآن إلا اسمه وهو « مثالب العرب » . وأما غزير أبي عبيدة من علماء

الموالى ومتكلميههم وفلاسفتهم فقد كانوا يعضون في ازدراء العرب الى غير حد :
ينالونهم في حروبهم ، ينالونهم في شرهم ، ينالونهم في خطاياهم ، وينالونهم في
دينهم أيضا . فليست الزندقة إلا مظهرا من مظاهر الشعوبية ؛ وليس تفضيل
النار على الطين وإبليس على آدم إلا مظهرا من مظاهر الشعوبية الفارسية التي
كانت تفضل المجوسية على الاسلام .

وأنت تجد في « البيان والتبيين » كلاما كثيرا تستبين منه الى أى حد
كان الفرس يعجبون بأثار الأمم الأعجمية ويقدمونها على آثار العرب ، فهم
يعجبون بمطلب الفرس وسياستهم ، وعلم الهند وحكمتها ؛ ومنطق اليونان وفلسفتهم ،
وهم ينكرون على العرب أن يكون لهم شيء يقارب هذا . والجاحظ ينفق ما يملك
من قوة ليثبت أن العرب يستطيعون أن يهضوا لكل هذه المفاخر الأعجمية
وأن يأتوا بغير منها

ولعل أصدق مثال لهذه الخوصومة المنيفة بين علماء العرب والموالى هذا
الكتاب الذى كتبه الجاحظ فى البيان والتبيين وهو « كتاب المصا » . وأصل
هذا الكتاب كما تعلم أن الشعوبية كانوا ينكرون على العرب الخطابة ، وينكرون
على خطباء العرب ما كانوا يصطنعون أثناء خطابهم من هيئة وشكل وما كانوا
يتخذون من أداة ، وكانوا يعيبون على العرب اتخاذ المصا والمختصرة وهم يفضّلون .
فكتب الجاحظ كتاب المصا ليثبت فيه أن العرب أخطب من المعجم ، وأن
اتخاذ الخطيب العربى للمصا لا يغض من فنه الخطابى . أليست المصا محمودة فى
القرآن والسنة وفى التوراة وفى أحاديث القدماء ؟ ومن هنا مضى الجاحظ في تعديده
فضائل المصا حتى أتفق فى ذلك سفا ضحا .

والذى يعنيننا من هذا كله هو أن نلاحظ أن الجاحظ وأمثاله من الذين كانوا

يعنون بالرد على الشعوبية ، هما يكن علمهم ومها تكن روايتهم لم يستطيعوا أن يعمموا أنفسهم من هذا الانتحال الذي كانوا يضطرون إليه اضطراراً ليسكتوا خصوصهم من الشعوبية . فليس من اليسير أن نصدق أن كل ما يرويه الجاحظ من الأشعار والأخبار حول المصا والمحصرة ويضيفه إلى الجاهليين صحيح . ونحن نعلم حق العلم أن المصومة حين تشتد بين الفرق والأحزاب فأيسر وسائلها الكذب . كانت الشعوبية تنتحل من الشعر ما فيه عيب للعرب وغض منهم . وكان خصوم الشعوبية ينتحلون من الشعر ما فيه ذود عن العرب ورفع لأقدارهم .

ونوع آخر من الانتحال دعت اليه الشعوبية ، تجمده بنوع خاص في كتاب الحيوان للجاحظ وما يشبهه من كتب العلم التي ينحو بها أصحابها نحو الأدب . ذلك أن المصومة بين العرب والمعجم دعت العرب وأنصارهم إلى أن يزعموا أن الأدب العربي القديم لا يخلو أولاً ولا يكاد يخلو من شيء ، تشتمل عليه العلوم المهدنة . فإذا عرضوا لشيء مما في هذه العلوم الأجنبية فلا بد من أن يثبتوا أن العرب قد عرفوه أو ألموا به أو كادوا يعرفونه ويلون به .

ومن هنا لا تكاد نجد شيئاً من هذه الأنواع الحيوانية التي عرض لها الجاحظ في كتاب الحيوان إلا وقد قالت العرب فيه شيئاً قليلاً أو كثيراً طويلاً أو قصيراً ، وأصغها أو غامضاً . يجب أن يكون للعرب قول في كل شيء وسابقة في كل شيء ، هم مضطرون إلى ذلك اضطراراً ليشبثوا فضلهم على هذه الأمم المتأخرة . واضطراهم يشتد ويزداد شدة بمقدار ما يفقدون من السلطان السياسي ، وبمقدار ما ترفع هذه الأمم المتأخرة رءوسها .

وأنا أستطيع أن أمدح في تفصيل هذه الآثار المختلفة التي تركتها الشعوبية
في الأدب العربي وفي الانتحال بنوع خاص ؛ ولكني لم أكتب هذا الكتاب
إلا لألم إماما بكل هذه الأسباب التي تعمل على الشك في قيمة ما يضاف إلى
الجاهليين من الشعر . وأحسبني قد ألمت بالشعوية وتأثيرها في ذلك الإمام كافياً .

الرواة وانتحال الشعر

فإذا فرغنا من هذه الأسباب العامة التي كانت تحمل على الانتحال والتي تتصل بطرؤ الحياة السياسية والدينية والفنية للمسلمين فلن نفرغ من كل شيء، بل نحن مضطرون إلى أن نقف وقفات قصيرة عند طائفة أخرى من الأسباب المتقدمة . ولكنها ليست أقل منها تأثيراً في حياة الأدب العربي القديم، وحنناً على تحميل الجاهليين ما لم يقولوا من الشعر والنثر . أريد بها هذه الأسباب التي تتصل بأشخاص أولئك الذين نقلوا إلينا أدب العرب ودوتوه . وهؤلاء الأشخاص هم الرواة . وهم بين اثنين : إما أن يكونوا من العرب ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به العرب . وإما أن يكونوا من الموالى ، فهم متأثرون بما كان يتأثر به الموالى من تلك الأسباب العامة . وهم على تأثرهم بهذه الأسباب العامة متأثرون بأشياء أخرى هي التي أريد أن أقف عندها وقفات قصيرة كما قلت .

ولعل أهم هذه المؤثرات التي عيشت بالأدب العربي وجعلت حظه من الهزل عظيماً : مجون الرواة وإسرافهم في اللهو والعبث وانصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق إلى ما يباه به الدين وتكره الأخلاق .

ولعل لا احتياج بعد الذي كتبته مفصلاً في الجزء الأول من « حديث الأربعماء » إلى أن أطيل في وصف ما كان فيه هؤلاء الناس من اللهو والمجون . ولست أذكر هنا إلا اثنين إذا ذكرتهما قد ذكرت الرواية كلها والرواة جميعاً : فأما أحدهما فحماد الراوية . وأما الآخر فتختلف الأشهر .

كل من حماد الرلوية زعيم أهل الكوفة في الرواية والحفظ . وكان خلف الأحمر زعيم أهل البصرة في الرواية والحفظ أيضاً . وكان الرجلين مسرفاً على نفسه ليس له حظ من دين ولا خلق ولا احتشام ولا وقار . كان كلا الرجلين سكيراً فاسقاً مستهتراً بالخر والفسق . وكان كلا الرجلين صاحب شك ودعابة ومجون . فأما حماد فقد كان صديقاً لحمد عجرد وحماد الزرقان وطبيع بن إياس . وكلهم أسرف فيما لا يليق بالرجل الكريم الوقور . وأما خلف فكان صديقاً لوالبة ابن الحباب وأستاذاً لأبي ثؤاس . وكان هؤلاء الناس جميعاً في أمصار العراق الثلاثة مظهر للدعابة والمخالعة ؛ ليس منهم إلا من اتهم في دينه وروى بالزندقة ، ينطق على ذلك الناس جميعاً : لا يصفهم أحد بخير ، ولا يزعم لهم أحد صلاحاً في دين أو دنيا .

وأهل الكوفة مجمعون على أن أستاذهم في الرواية حماد ، عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب . وأهل البصرة مجمعون على أن أستاذهم في الرواية خلف ، عنه أخذوا ما أخذوا من شعر العرب أيضاً . وأهل الكوفة والبصرة مجمعون على تخرج الرجلين في دينهما وخلقهما ومروءتهما . وهم مجمعون على أنهما لم يكونا يحفظان الشعر ويحسنان روايته ليس غير ، وإنما كانا شاعرين مجيدين يصلان من التقليد والمهارة فيه إلى حيث لا يستطيع أحد أن يميز بين ما برويان وما ينتحلان . فأما حماد فيحدثنا عنه رواية من خيرة رواة الكوفة هو الأفضل الضعيف أنه قد أقسد الشعر إفساداً لا يصلح بعده أبداً ؛ فلما سئل عن سبب ذلك ألحن أم خطأ ؟ قال : لئنه كان كذلك ، فإن أهل العلم يردون من أخطأ إلى الضوآن ، ولكنهم رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومما بينهم ، فلا يزال يقول الشعر يشبه به منهب رجل ويدخله في شعره ويحمل ذلك منه في الآفاق

فتختلط أثمار القداس ، ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد ، وأين ذلك ؟
ويحدثنا محمد بن سلام أنه دخل على بلال بن بردة بن أبي موسى الأشعري
فقال له بلال : ما أطرفني شيئاً ؛ فغدا عليه حماد فأنشده قصيدة للحطيئة في
مدح أبي موسى ؛ قال بلال : ويحك بمدح الحطيئة أبا موسى ولا أعرف ذلك ،
وأنا أروى شعر الحطيئة ؛ ولكن دعها تذهب في الناس ؛ وقد تركها حماد
فذهبت في الناس وهي في ديوان الحطيئة . والرواة أنفسهم يختلفون ، فمنهم من
يزعم أن الحطيئة قلما حقا .

وكان يونس بن حبيب يقول : العجب لمن يروى عن حماد ؛ كان يكسر
ويلحن ويكذب . وثبت كذب حماد في الرواية للمهدي ، فأمر حاجبه فأعلن
في الناس أنه يبطل رواية حماد .

وفي الحق أن حماداً كان يسرف في الرواية والتكثير منها . وأخبره في ذلك
لا يكاد يصدقها أحد ، فلم يكن يسأل عن شيء إلا عرفه ، وقد زعم الوليد بن
يزيد أنه يستطيع أن يروى على كل حرف من حروف المعجم مائة قصيدة لمن لم
يعرفهم من الشعراء . قالوا وامتنحه الوليد حتى ضجر فوكل به من أئم امتحانه
ثم أجازوه .

وأما خلف فكلام الناس في كذبه كثير . وابن سلام يثبتنا بأنه كان أقرب
الناس بيت شعر . ويتحدثون أنه وضع لأهل الكوفة ما شاء الله أن يضع لهم ،
ثم نسك في آخر أيامه فأبنا أهل الكوفة بما كان قد وضع لهم من الشعر ، فأبوا
تصديقه . واعترف هو للأصمعي بأنه وضع غير قصيدة . ويزعمون أنه وضع لامية
الرب على الشنفرى ، ولامية أخرى على تابط شرار رويت في الحامسة .

وهناك رواية كوفي لم يكن أقل حظاً من صاحبيه هذين في الكذب

والانتحال . كان يجمع شعر القبائل حتى اذا جمع شعر قبيلة كتب مصحفاً بمطه
 ووضعه في مسجد الكوفة . ويقول خصومه ؛ إنه كان ثقة لولا إسرائفه في شرب
 الخمر ، وهو أبو عمرو الشيباني . ويقولون إنه جمع شعر سبعين قبيلة :
 وأكبر الفطن أنه كان يأجر نفسه للقبائل يجمع لكل واحدة منها شعراً
 يضيفه الى شعرائها . وليس هذا غريباً في تاريخ الادب ، كان مثله كثيراً في
 تاريخ الأدب اليوناني والروماني .

واذا فسدت مروءة الرواة كما فسدت مروءة حماد وخلف وأبي عمرو الشيباني
 واذا أحاطت بهم ظروف مختلفة تحملهم على الكذب والانتحال ككسب المال
 والتقرب الى الأشراف والأمرء والظهور على الخصوص والمنافسين ونكاية العرب
 — تقول : اذا فسدت مروءة هؤلاء الرواة وأحاطت بهم مثل هذه الظروف ،
 كان من الحق علينا ألا نقبل مطمئنين ما ينقلون إلينا من شعر القدماء .
 والمعجب أن رولة لم تفسد مروءتهم ولم يُعرفوا بفسق ولا بنجون ولا شعوبية
 قد كذبوا أيضاً وانتحلوا . فأبو عمرو بن العلاء يعترف بأنه وضع على الاعمش بيتاً
 وأنكرتني وما كان الذي نكرت من الحوادث إلا الشيب والصلما
 ويعترف الأصمعي بشيء من ذلك .

ويقول اللاحق ابن سيويه سأله عن إعمال العرب « قِيلاً » فوضع له
 هذا البيت :

حَذَرْتُ أُمُوراً لَا تَقْصِيرُ وَأَمِنْ مَا لَيْسَ يَنْجِيهِ مِنَ الْأَقْدَارِ
 وَمِثْلُ هَذَا كَثِيرٌ .

وهناك طائفة من الرواة غير هؤلاء ليس من شك في أنهم كانوا يتخنون
 الانتحال في الشعر واللغة وسيلة من وسائل الكسب ، وكانوا يفعلون ذلك في

شئ، من السخرية والعبث ، نريد بهم هؤلاء الأعراب الذين كان يتحمل اليهم في البادية رواة الأمصار يسألونهم عن الشعر والغريب . فليس من شك عند من يعرف أخلاق الأعراب في أن هؤلاء الناس حين رأوا إلحاح أهل الأمصار عليهم في طلب الشعر والغريب وعنايتهم بما كانوا يلقون اليهم منها ، قدروا بضاعتهم واستكثروا منها . ثم لم يلبثوا أن أحسوا ازدياد حرص الأمصار على هذه البضاعة ، فجدوا في تجارتهم وأبوا أن يظلوا في يديهم ينتظرون رواة الأمصار . ولم لا يتولون هم إصدار بضاعتهم بأنفسهم ؟ ولم لا يهبطون الى الأمصار يصدون الشعر والغريب والنوادير الى الرواة فيريحونهم من الرحلة ومشاق السفر ونفقاته ، ويصدون التنافس بينهم ، ويفيدون من ذلك ما لم يكونوا يفيدون حين لم يكن يقتحم الصحارى اليهم إلا رجل كالأصمى أو أبي عمرو بن العلاء ؟ وكذلك فعلوا : اتحدوا الى الأمصار في العراق خاصة وكثيرا زحام الرواة حولهم فنفتت بضاعتهم ، وأنت تعلم أن نفاق البضاعة أدعى الى الانساج ، فأخذ هؤلاء الأعراب يكذبون وأسرفوا في الكذب ، حتى أحس الرواة أنفسهم ذلك . فالأصمى يحدثنا عن أحد هؤلاء الأعراب ، واسمه أبو ضمضم ، أنه أنشد لمائة شاعر أو ثمانين شاعرا كلهم يسمى عمرا ؛ قال الأصمى : فددت أنا وخلف الأحمر فلم تقدر على ثلاثين

ويحدثنا ابن سلام عن أبي عبيدة أن داود بن مسم بن نيرة ورد البصرة فيما يقدم له الأعراب ، فأخذ أبو عبيدة يسأله عن شعر أبيه وكفاه حاجته ؛ فلما فرغ داود من رواية شعر أبيه وكره أن تنقطع عناية أبي عبيدة به أخذ يضع على أبيه ما لم يقل ، وعرف ذلك أبو عبيدة .

ونظن أننا قد بلغنا ما كنا نريد من إحصاء الاسباب المختلفة التي حملت

على انتحال الشعر وإضافته الى الجاهليين ، والى تضطرننا نحن في هذا العصر الى أن نقف موقف الشك والاحتياط أمام هذا الشعر .

كل شيء في حياة المسلمين في القرون الثلاثة الاولى كان يدعوا الى انتحال الشعر وتلفيقه سواء في ذلك الحياة الصالحة حياة الاتقياء والبررة ، والحياة السيئة حياة الفسقى وأصحاب المحون . فإذا كان الامر على هذا النحو فهل تظن أن من الحزم والفطنة أن تقبل ما يقول القدماء في غير نقد ولا تحقيق ؟

وقد قدّمنا أن هذا الكذب والانتحال في الادب والتاريخ لم يكونا مقصورين على العرب ، وإنما هما حظ شائع في الآداب القديمة كلها . نظير لنا أن نجتهد في تعرف ما يمكن أن تصح اضافته الى الجاهليين من الشعر . وسبيل ذلك أن ندرس الشعر نفسه في ألفاظه ومعانيه بعد أن درسنا ما يحيط به من الظروف .



الكتاب الرابع

الشعر والشعراء

١

قصص وتاريخ

نظن أن أنصار القديم لا يطعمون منا في أن ندير لهم حقائق الاشياء أو أن نسي هذه الحقائق بغير أسمائها ، لنبلغ رضام وتجنب سخطهم . وهما تكن يحراما على أن يرضوا وهما تكن شديدي الكره لسخطهم فنحن على رضا الحق أحرص ، وللعيب بالحق والعلم أشد كرها .

ولن نستطيع أن نسي حقا ما ليس بالحق ، وتاريخا ما ليس بالتاريخ . ولن نستطيع أن نعرف بأن ما يروى من سيرة هؤلاء الشعراء الجاهليين وما يضاف اليهم من الشعر تاريخ يمكن الاطمئنان اليه أو الثقة به ، وإنما كثرة هذا كله قصص وأساطير لا تفيد يقينا ولا ترجيحاً ، وإنما تبعث في النفوس غفونا وأوهاما وسبيل الباحث الحق أن يستعرضها في عناية وأناة وبراءة من الاهواء والافراض فيدرسها محلا ناقدا مستقصيا في النقد والتحليل . فلن انتهى من درسه هذا الى حق أو شيء يشبه الحق أثبتة محتفظا بكل ما ينبغي أن يحتفظ به من الشك

الذى قد يجعله على أن يغير رأيه ويستأنف بحسه ونظره من جديد .
ذلك أن أخبار الجاهليين وأشعارهم لم تصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة
وإنما وصلت إلينا من هذه الطريق التى تصل منها القصص والأساطير : طريق
الرواية والأحاديث ، طريق الفكاهة واللعب ، طريق التكلف والانتحال ،
فنحن مضطرون أمام هذا كله إلى أن نحتفظ بحريتنا الكاملة ، وإلى أن نقاوم
مبولنا وأهواءنا وفطرتنا التى هى مستعدة للتصديق والاطمئنان فى سهولة ويسر .
ونحن لا نعرف نصاً عربياً وصل إلينا من طريق تاريخية صحيحة يمكن أن نعلم
إليها قبل القرآن إلا طائفة من النقوش لا تثبت فى الأدب حقاً ولا تنفى منه
باطلاً . وهى إن أفادت فى تاريخ الرسم فذلك كل ما يمكن أن يؤخذ منها إلى
الآن .

القرآن وحده هو النص العربى القديم الذى يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى
صحته ويعتبره مشخصاً للمصر الذى تلى فيه . فأما شعر هؤلاء الشعراء وخطب
هؤلاء الخطباء وسجع هؤلاء الساجمين فلا سبيل إلى الثقة بها ولا إلى الاطمئنان
إليها ، ولا سيما بعد ما بسطنا لك فى الكتاب الثانى من الأسباب التى تدعو إلى
الشك فى صحتها ، وبعد ما بسطنا لك فى الكتاب الثالث من الأسباب التى كانت
تعمل الناس على التكلف والانتحال .

وإذاً فيجب أن يكون لمؤرخ الآداب العربية موقفان مختلفان : أحدهما
أمام الأساطير والأقاصيص والأشعار التى تروى عن المصر الجاهل . والثانى أمام
النصوص التاريخية الصحيحة التى تبتدىء بالقرآن . وقد بينا لك فى الكتاب
الماضى أن هذا ليس شأن الآداب العربية وحدها ، وإنما هو شأن الآداب القديمة
كلها ، وضررنا لك الأمثال بالأدب اليونانى والأدب اللاتينى . ولولا أنا لم نحرص

على الإيجاز لضررنا لك أمثالا أخرى لطائفة من الآداب الحبية الحديثة ؛ فلكل أدب قسمه الصحيح وقسمه المتكلف ، ولكل أمة تاريخها الصحيح وتاريخها المتعطل . ولسنا ندري لم يريد أنصار القديم أن يميزوا الأمة العربية والآداب العربي من سائر الأمم والآداب ؟ ومن الذى يستطيع أن يزعم أن الله قد وضع القوانين العامة لتخضع لها الانسانية كلها إلا هذا الجيل الذى كان ينسب الى عدنان وقحطان ؟ كلا ! الجيل العربى كغيره من الأجيال خاضع لهذه القوانين العامة التى تسيطر على حياة الأفراد والجماعات .

للعرب خيالهم الشعبى . وهذا الخيال قد جدّ وعمل وأثمر ، وكانت نتيجة جدّه وعمله وإثماره هذه الأقاصيص والاساطير التى تروى لا عن المصر الجاهل وحده بل عن المصور الإسلامية التاريخية أيضاً . وقد رأيت فى فصولنا التى سميناها « حديث الأرباء » أنا نشك فى طائفة من هذه القصص الفرامية التى تروى عن المنريين وغيرهم من المشاق فى المصر الأموى . ويجب حقاً أن نلقى عقولنا — كما يقول بعض الزعماء السياسيين — لنؤمن بأن كل ما يروى لنا عن الشراء والكتتاب والخلفاء والقواد والوزراء صحيح ، لأنه ورد فى كتاب الأغاني أوفى كتاب الطبرى أوفى كتاب المبرد أوفى سفر من أسفار الجاحظ . نعم يجب أن نلقى عقولنا وأن نلقى وجودنا الشخصى وأن نستحيل الى كتب متحركة : هذا يحفظ الكامل لا يمدوه فيصبح نسخة من كتاب الكامل تمشى على رجلين وتنطق بلسان ؛ وهذا يحفظ كتاب البيان والتبيين فيصبح نسخة منه ؛ وهذا يحفظ أخلاقنا من هذه الكتب فيصبح مزاجاً غريباً يتكلم مرة بلسان الجاحظ وأخرى بلسان المبرد وثالثة بلسان ثعلب ورابعة بلسان ابن سلام . أما لأنصار القديم أن يرضوا لأنفسهم بهذا النحو من أنهاء الحياة العلمية . أما

نحن فنأبى كل الإباء أن نكون أدوات حاكية أو كتباً متحركة ، ولا نرضى إلا أن تكون لنا عقول تفهم بها ونستمع بها على النقد والتحجيص في غير تحكم ولا طغيان . وهذه العقول تضطربنا ، كما اضطرت غيرنا من قبل ، الى أن ننظر الى القديماء كما ننظر الى المحدثين دون أن ننسى الظروف التي تحيط بأولئك وهؤلاء . فأننا لا أقدم أحداً من الذين يعاصرونى ولا أبرئه من الكذب والالتحال ولا أعصمه من الخطأ والاضطراب . فإذا تحدثت إلى بشىء أو نقلت لى عنه شىء ، فأننا لا أقبل حتى أقنع وأتحرى ، وأحلل وأدقق فى التحليل . وما أعرى أن أحداً من أنصار القديم أنفسهم يقدمون المعاصرين ويطعنون اليهم من غير نقد ولا تبصر . وآية ذلك أنهم يحسون حياتهم اليومية كما يحياها أنصار الجديد ، فهم يبيعون ويشتررون ويدخرون ويبدخرون كما يبيع غيرهم وكما يشتري وكما يدخرون وهم يدخرون أمورهم الخاصة كما يدبرها سائر الناس فى مقدار من الذكاء والفتنة والحذر . فما بالهم يصطنعون ملكاتهم الناقدة بالقياس الى المعاصرين ولا يصطنعونها بالقياس الى القديماء ؟ وما بالهم إذا كانوا يحسون التصديق والاطمئنان الى هذا الحد لا يصدقون البائع حين يزعم لهم أن سلحته تساوى عشرين ، بل يعرضون عليه عشرة وأقل من عشرة ويسامون حتى ينتهوا الى ما يريدون ؟ ولو أنهم صدقوا المحدثين واطمأنوا اليهم كما يصدقون القديماء ويطمئننون اليهم لكانوا مضرب الأمثال فى الفطنة والبلى والحق ، ولكانت حياتهم كداً وضكاً وعناء . ولكننا نحمد لى الله ، فهم بالقياس الى معاصريهم أصحاب بصيرة بالأمور وفطنة بدقائقها وحيلة واسعة للتخلص من المآزق ، وهم يشتررون اللحم كما تشتريه ويبنون فى الخبز واليسمن مثل ما نبذل .

وإذا فما مصدر هذه التفرقة التي يصطنعونها بين القديماء والمحدثين ؟ ما لهم

يؤمنون لأوثك ويشكّون في هؤلاء؟

ليس لهذه التفرقة مصدر إلا هذه الفكرة التي تسيطر على نفوس العامة في جميع الأمم وفي جميع العصور، وهي أن القديم خير من الجديد، وأن الزمان صائر إلى الشر لا إلى الخير، وأن الدهر يسير بالناس القهقري: يرجع بهم إلى وراء ولا يمضي بهم إلى أمام...

زعموا أن القمحة كانت في العصور الذهبية تعدل التفاحة العظيمة حجبا، ثم غضب الله على الناس فأخذت القمحة تتضائل حتى وصلت إلى حيث هي الآن.

وزعموا أن الرجل من الأجيال القديمة كان من الطول والضخامة والقوة بحيث كان يمس يده في البحر فيأخذ منه السمك ثم يرفع يده في الجو فيشويه في جذوة الشمس ثم يهبط بيده إلى فمه فيزدرد شواهه ازدرادا.

وزعموا أن أهل الأجيال القديمة كانوا من الضخامة والجسامه بحيث استطاع بعض الملوك، أو بعض الأنبياء، أن يتخذ نخله أحدهم جسرا يعبر عليه الغرات.

فالقديم خير من الجديد، والقديما خير من المحدثين. يؤمن العامة بهذا إيمانا لا سبيل إلى زعزحته. وهذا الايمان يتطور ويتغير، ولكن أصله ثابت. فأصحاب الحضارة والمدنية الذين أخذوا من العلم بحظ لا يؤمنون بمثل هذه الأحاديث التي قديمها لك، ولكنهم يرون أن الأخلاق مثلا كانت أشد استيقاظا في العصور الأولى، وأن الافئدة كانت أشد ذكاء، وأن الابدان كانت أعظم حفا من الصحة. وعلى هذا النحو يكون تفصيل القديم، لأنه قديم لا تراه من جهة، ولأننا ساخطون بطبعنا على الحاضر من جهة أخرى.

فهل تظن أن الذين يثقون بخلف وحماد والأصمعي وأبي عمرو بن العلاء يثقون بهم لشيء غير ما قدمت لك ؟ كلا ! كان هؤلاء الناس أحسن من المعاصرين أخلاقاً وأقل منهم ميلاً إلى الكذب ، كانوا أذكى منهم أفئدة ، كانوا أقوى منهم حافظة ، كانوا أنقب منهم بصائر . لماذا ؟ لأنهم قدماء ! لأنهم كانوا يعيشون في هذا العصر الذهبي ! أليس العصر المباسمي عصرًا ذهبيًا بالقياس إلى هذا العصر الذي نعيش فيه ؟

أما نحن فلا نزع أن القدماء كانوا شرا من المحدثين ، ولكننا لا نزع أيضا أنهم كانوا خيرا منهم . وإنما أولئك وهؤلاء سواء ، لا تفرق بينهم إلا ظروف الحياة التي تصور طبيعتهم صوراً ملائمة لما دون أن تتغير هذه الطوائع . كانت القدماء يكذبون كما يكذب المحدثون ، وكان القدماء يخطئون كما يخطئ المحدثون ، وكان حفظ القدماء من الخطأ أعظم من حفظ المحدثين ، لأن العقل لم يبلغ من الرقي في تلك العصور ما بلغ في هذا العصر ولم يستكشف من مناهج البحث والنقد ما استكشف في هذا العصر . فلذا أخذنا أنفسنا بأن نقف أمام القدماء موقف الشك والاحتياط فلسنا غلاة ولا مسرفين ، وإنما نحن نودى لعقولنا حقها ونودى للعلم ما له علينا من دين . وإذا كنا نطلب إلى أنصار القديم شيئا فهو أن يكونوا منطقيين ، وأن يلاعوا بين حياتهم حين يقرءون ويكتبون وحياتهم حين يبيعون ويشتررون .

وإذا فلنتناول مع الإيجاز الشديد شيئا من البحث عن الشعر والشعراء في العصر الجاهلي نرى إلى أي شيء نستطيع أن نطعن من هذه الأشعار والخبار التي امتلأت بها الكتب والأسفار . ولنبدأ منهم بشعراء الجين وريبعة .

٢

شعراء اليمن

وهل لليمن في الجاهلية شعراء ؟

أما القدماء فلا يشكون في ذلك وهم يحصون شعراء يمنيين يروون لبعضهم قصائد وبعضهم مقطوعات وبعضهم البيت أو البيتين ، ويروون لهم أخباراً تختلف طولاً وقصراً وتفاوت قوة وضعفاً ، ولكننا نقف من هؤلاء الشعراء جميعاً لا نقول موقف الحيلة والشك بل موقف الرفض والانكار . فأمر هؤلاء الشعراء قائم كله على خطأ أساسى أو قائم كله على تكلف قصد به الى التضليل . ذلك أن القدماء زعموا أو خيل اليهم أن أهل اليمن عرب كثيرهم من العرب فيجب أن يكون حظهم من الشعر والشعراء كحظ غيرهم من أهل الحجاز ونجد . وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من أن يكون لكل قبيلة شاعرها أو شعراؤها ولا بد من أن تكون ألسنة اليمنيين فصيحة هذبة منطلقة بجيد الشعر ورديته كما كانت ألسنة العدنانيين عامة والمضريين خاصة . وقد كان يصح الوقوف عند هذا كله موقف الجدول ما قدمنا من المصاعب المادية التى تحول بيننا وبين ذلك ، فقد عرفت أن أهل اليمن كانوا يتكلمون لغة أخرى غير هذه اللغة القرشية التى قيل فيها شعر اليمنيين . وقد عرفت أن ليس من اليسير أن نفترض أن هؤلاء الناس قد استعاروا في الجاهلية لغة قريش لأدبهم وما استحدثوا من شعر ونثر . ولو قد فعلوا شيئاً من ذلك لظهر أثره فى هذه النقوش التى تركوها والتى استكشفت والتى عرضنا عليك طائفة منها ، لو قد فعلوا لا اتخذوا هذه اللغة القرشية لغة لتاريخهم وتخليد ما ترم بالكتابة كما اتخذوها لغة لشعرهم وتخليد ما ترم بالكلام . ولكننا لا نعرف نقشا

واحداً مبنياً كتب بلغة قريش أو بلغة تقارب لغة قريش أو بلغة يظهر فيها أثر تأثير لغة قريش . واذن فكيف نستطيع أن نفهم أن يكون لأهل اليمن لغتان مختلفتان احدهما تتخذ في الكلام والحوار وكتابة التاريخ وتخليد المآثر على العمارات والابنية وتعامل الناس فيها بينهم وتقربهم الى آلهتهم ، والاخرى تتخذ للشعر والسجع وللشعر والسجع وحدهما ؟

ونحن نعلم انهم سيذكرون هذه القبائل اليمنية التي يقال انها هاجرت نحو الشمال واستقرت في الحجاز ونسبت لغة آباؤها واتخذت لغة العدنانيين . ولكنك قد عرفت رأينا في هذه الهجرة وما يحيط بها من شك وما تقوم عليه من وهم ، وعرفت أنها ان محض كانت محضاً خطراً على نظرية القدماء لأنها تثبت أن القحطانيين هم المستعربة وأن العدنانيين هم العاربة وأن القحطانية هم الذين تعلموا العربية ونسوا لغة آباؤهم بعد أن كان اسماعيل بن ابراهيم أول من تعلم العربية ونسب لغة أبيه . على ان فساد رأى القدماء في هذا الشعر الجاهلي لا يقف عند هذا الحد الذي ينهيه فهم يروون شعراً عربياً قرشي اللغة واللهجة تقوم من اليمن لم يهاجروا الى الشمال ولم يستوطنوا نجداً والحجاز وانما استقروا حيث كان آباؤهم من الجنوب وحيث كانت السيطرة لغة الجنوب أو لغات الجنوب .

بل هم لا يكتفون بهذا وانما يتجاوزونه الى شيء نراه أعجوبة الاعاجيب ونرى أنه لو صح لا ضطر اللغويين جميعاً الى أن يغيروا نظرياتهم في لغة اللغة فهم يروون شعراً تقوم عاصروا اسمعيل بن ابراهيم أو عاصروا أبناءه الاديبيين . ولو قد صح هذا الشعر لكانت هذه اللغة القرشية التي نزل بها القرآن من اللغات وبعد المهد بحيث لا نفلن ولا نتصور . ويكفي أن نقرأ هذا الشعر الذي يضاف الى جرحه لتعرف أن هذا الامر كله خلط واضطراب وأن هذا الشعر الذي يضاف

الى الذين عاصروا اسمعيل انما هو كشر عاد وثمود وطسم وجديس لا قيمة له ولا
غناء فيه ، صنعه القصاص صنعة وتكلفوه تكلفاً رغبة في الفكاهة أو تزيين القصص
او تفسير ما يتعطل ببناء الكعبة واختصاص العرب حولها . انظر الى هذا الشعر
الذي يضاف الى مضامير بن عمرو من اصهار اسمعيل :

كأن لم يكن بين المحجون الى الصفا	أنيس ولم يسمر بمكة سامر
ولم يتربع وسطه لجنوبه	الى المنحنى من ذى الاريكة حاضر
على نحن كعنا أهلها فأبادنا	صروف الليالى والجدود العوائر
وأهدلنا ربي بها دار غربة	بها الذهب يعوى والعدو الحائر
وبدلت منهم أوجهاً لا أريدها	وحير قد بدلتها والبيحار
فإن تدل الدنيا علينا بكلكل	ويصبح شر ينشنا وتشاجر
فنحن ولاة البيت من بعد نابت	نمشى به ولنغير إذ ذاك ظاهر
وأنكح جدى خير شخص علمته	فأبناؤه منا ونحن الأصهار
وأخرجنا منها المليك بقدره	كذلك يال للناس تجري المقادر
فصرنا أحاديثا وكنا بنبطة	كذلك عصفتنا السنون الغواير
وسحت دموع العين تبكى لبلدة	بها حرم أمن وفيها المشاهر
ويا ليت شعري من باجباد بعدنا	أقام بمنفى سبيله والظواهر
فبطن متى أسى كأن لم يكن به	مضامير ومن حرق عدى عائر
فهل فرج آت بشئ نحبه	وهل جزع منجيك مما تحاذر

فلو صح هذا الشعر لكانت الفنة التي تعلمها اسماعيل بن ابراهيم من اصهاره
الجرهميين قبل الاسلام بأكثر من خمسة عشر قرناً هي هذه التي تراها في هذا

الكلام سهلة لينة لا شدة فيها ولا عنف مستقيمة قواعد النحر والعرف والعروض والقافية على ما كانت تستقيم عليه للقرشيين أيام النبي وبعد ظهور الاسلام . وما عرف أحد أن لغة استعصت على التطور الطبيعي كما استعصت هذه اللغة دون أن تكون مقدسة أو كالمقدسة . على أن الرواة كما قدمت لك يروون شعراً للحميريين أحب أن تنظر فيه فسترى أنه كشعر الجرهميين الذين أصهر اليهم اسمعيل . وليس في ذلك شيء من الغرابة فقد كان الحميريون والجرهميون عرباً عازية وإنما الغريب هو أن يكون شعر هذه العرب العاربة أدنى إلى السخف والرداءة وأبعد عن الجودة والمثانة من شعر أولئك العرب المستعربة الذين تعلموا منهم . على أن ذلك قد لا يكون غريباً فرب تلميذ تفوق على أساتذه ورب عرب مستعربة كانت أم لك للعربية وأقدر عليها من العرب العاربة . وانظر إلى هذا الشعر الذي يضاف إلى حسان بن تبع :

أبها الناس إن رأيي يرى	وهو الرأي طوفة في البلاد
بالعوالي وبالقنابل تردى	بالبطاريق مشية العواد
ويجيش عزمهم عربى	جفلة يستجيب صوت المنادى
من تميم وخندف وإياد	والبهليل حمير ومسراد
فاذا سرت سارت الناس خلفى	ومعى كالجلبال في كل واد
سقى ثم سقى حمير قومي	كأس خمر أولى النوى والعماد

فأثرى في هذا الشعر ولا سيما حين تقيسه إلى ما قدمناه لك في الكتاب الثاني من نصوص حميرية وتقارن بينه وبين هذه النصوص في اللفظ والنحو والعرف ؟

وقد يكون من الاطالة وإضاعة الوقت أن نحصى في رواية هذا الشعر وأن نقف عند الشعراء الذين يضاف إليهم . وقد يكون من الحق علينا أن ننصرف عن هذا الهرل الى شيء من جد القول ، فقد يستطيع أنصار القديم أن يصعدوا حتى يصلوا السماء السابعة وأن يهبوا حتى يصلوا الأرض السابعة دون أن يقتنعوا غير أنفسهم بأن هذا الكلام وأمثاله قديم قد صدر عن أهل الجنوب في المصور التي يقال إنه قيل فيها . ونحن قد قدمنا لك في الكتاب الثالث الأسباب التي دعت الى انتحال هذا الشعر وأمثاله لتجديد الجانسية ورفع شأنها واثبات أن لها سابقة في الجاهلية تستطيع أن تثبت بها أمام نبوة المصريين وخلافتهم .

ومن غريب الأمر أنك تحصى شعراء الين هؤلاء وتقرأ ما يضاف إليهم من الشعر قراء كله على هذا النحو من السهولة والسخف واللين والاضطراب ، لا نستثنى منه إلا ما يضاف لامرئ القيس وستعرف رأينا فيه .

لم يكن الين في الجاهلية اذن شعراء ، وما كان ينبغي أن يكون لها شعراء لأنها لم تكن تتكلم العربية ولا تلم بها إلاماً يكفي لأن تتخذها لها لغة الشعر . ومع ذلك فنفسر هذا الشعر واتسابه الى قائله لا يحتاج الى مشقة ولا الى عناء إن أنت أحسنت التفكير فيما قدمنا بين يديك في الكتاب الثالث . وأنت لن تقرأ شعر شاعر من هؤلاء الينيين الا رأيته متصلاً من قريب أو من بعيد بسبب من هذه الأسباب التي قدمناها في الكتاب الثالث : متصلاً بالدين متصلاً بالسياسة ، متصلاً بالقصص ، متصلاً بالأساطير . ولولا اتقاء الاطالة لضربنا لك الأمثال . ولكن شيئاً واحداً يجب أن نقف عنده وقفة قصيرة لأنه يقيم الدليل الذي لا يقبل الشك على ما نريد إثباته من أن هذا الشعر منحول مصنوع بعد الاسلام لسبب من هذه الأسباب التي قدمناها ، ذلك هو أن كثرة هؤلاء الشعراء من الينيين

إنما تذكر ويرى لها الشعر بأزاء طائفة من القصص منها الغريب ومنها غير الغريب ، فيذكر بعض هؤلاء الشعراء بأزاء ما كان حول السكبة من خصوصية في قصة لا شك في أنها متكلفة مصطنعة يدل على ذلك لفظها كما يدل على ذلك ما فيها من تكلف لتفسير أسماء الأماكن والجبال وتفسير ما كان في مكة من عادة معروفة أو سنة متوارثة ، ويذكر بعضهم بأزاء ما يقال من أن بعض ملوك حبر قد غزا فأمن في الفزو وبسط سلطانه على أقطار الأرض ، ويذكر بعضهم على أنه كان من المعمرين الذين مد الله لهم في الحياة حتى شئوها فهم يتمتعون الموت ويظهرون الزهد في الناس وذلك شأن زهير بن جناب الكلبي وغيره من قدسنا الإشارة إليهم ، ويذكر بعضهم بأزاء هذه الخصومات التي يقال إنها وقعت بين المدنانية والقحطانية في الجاهلية فانتصرت فيها المدنانية على القحطانية انتصارات باهرة قن بها بعض المحدثين من المؤرخين فبنوا عليها نظريات ضخمة وزعموا أن المدنانية أذعنن للقحطانية حيناً طويلاً من الدهر ثم بدا لها فتارت بساداتها وانتصرت عليهم وكان قائدها إلى هذا النصر كليب الذي يذكر في حرب البسوس ، ثم ينتقلون من التاريخ السياسي إلى التاريخ الأدبي فيرون أن هذا الاستقلال الذي ظفرت به عدنانية قد أحدث لها نهضة عقلية وأدبية نشأ عنها الشعر العربي المدناني .

ولسنا ننفي الخصومة بين المدنانية والقحطانية في الجاهلية ، ولسنا ننفي خضوع المدنانية للقحطانية وثورتها بها وانتصارها عليها وظفرها بالاستقلال ، لا ننفي شيئاً من ذلك ولا نثبت أنه لم نظفر بعد بالنصوص التاريخية القاطعة أو المرجحة لشيء من ذلك وإنما نقف من هذا كله موقف الشك أو بعبارة أدق نقف من هذا كله موقفنا بأزاء ما يروي القصص من الأحاديث والأخبار

والأساطير حتى نجد من الأداة التاريخية ما يكفي لترجيح النفي أو الإثبات .
هذه الخصومات التي يقال إنها كانت بين المدناية والقحطانية انطلقت
فيها يظهر طائفة من الشعراء بشر كثير بقيت لسانه نماذج مفرقة في كتب
الادب . وكنا نود لو استطاعت هذه النماذج أن تثبت للنقد الأدبي والتاريخي
فلوقد ثبتت لوضعت مسألة اللغة الادبية في اليمن موضع البحث ولا كرهتنا على
أن نلتبس لها حلاً ، ولكن القراءة اليسيرة لهذه النماذج كفيلة بأن تقنعك بأن
هذا الشعر لا يمكن أن يكون جاهلياً وإنما هو شعر اسلامي أنشأته العصبية المضرية
اليمنية . وهنا تقف أمام طائفة من الاطبيب في تقن القصص لارضاء العصبيات
وتأييدها ، فأنت حين تقرأ ما يروى من الشعر الذي قيل في يوم السكلاب
الثاني ترى عجباً ، ترى طائفة من الشعراء اليمنيين يثنون على مضر ويقولون في مدحها
والاشادة بذكرها ، وذلك لان النصر في هذا اليوم كان لقبيلة مضرية هي تميم
على طائفة من القبائل اليمنية منها الحميري ومنها السكلافي ، وقد انهزمت فيها
يقول القصص جوع اليمن هزيمة منكرة وأسرت طائفة من ساداتهم وأسرقائدهم
عبد يثوث وقتل ورثى نفسه قبل أن يموت وانطلقت أسنة الشعراء من المنهزمين
بالاعتذار عن الهزيمة فيتخذون من هذا الاعتذار وسيلة الى الاسراف في الشناء
على التميميين وما كان لهم من شجاعة وبأس واقدام . ولكنك لا تشك وأنت
تقرأ هذا الشعر في أن الجاهليين من أهل اليمن لم يقولوه وإنما هو شعر صنعه
قصاص تميم والمروجون للعصبية التيممية وقصدوا الى انطاق اليمنيين أنفسهم بفضل
المضريين عامة وتميم خاصة . واليك طائفة من هذا الشعر لن نحتاج الى شرح
ولا الى تفسير لا في مادتها ولا في معناها . فانظر أولاً الى هذه القصيدة التي
تضاف الى عبد يثوث وقرأها وما أرى إلا أنك ستذكر كما ذكرت أننا حين

قرأتها قصيدتين شاعرتين أحدهما للمالك بن الريب القيسى يرى بها نفسه وقد
لغنته حبة فأحسن الموت أيام معاوية ، والآخرى اللامية المشهورة التى تضاف
الى امرئ القيس والتى سنتحدث عنها بعد حين والتى مطلعها «الا انعم صباحا»

ألا لا تلوماني كفى اللوم ما ييا فما لكما فى اللوم نفع ولا ييا
ألم تعلمنا أن الملامة نفعها قليل وما لوى أخى من شحاليا
فيا راكباً إما عرضت فبانسا ندماى من نهران ألا تلاقيا
أبا كرب والأبهين كليهما وقيساً بأعلى حضرموت اليمانيا
جزى الله قومي بالكلاب ملامة صريحهم والآخرين المواليا
ولو شئت نجنتى من اغليل نهدة ترى خلفها الحو الجياد تواليا
ولكننى أحمى ذمار أيبكم وكان الرماح تخططن الهاميا
وتضحك منى شبيخة عيشية كأن لم تره قبلى أسيراً يمانيا
وقد علمت عرمى مليكة انى أنا الليث معدواً عليه وعاديا
أقول وقد شدوا لسانى بنسمة أمشر تيم أطلقوا لى لسانيا
أمشر تيم قد ملكتم فأسججوا فان أخاكم لم يكن من بوائيا
فان تقتلوني تقتلوا لى سيداً وان تطلقوني تحررونى بماليا
أحقاً عباد الله أن لست سامعاً نشيد الرعاء المززين المتاليا
وقد كنت نهار الجوزور ومعمل للملى وأمضى حيث لا حى ماضيا
وأصنع بين القينتين رداً ييا بكفى وقد أنصروا لى العواليا
وعادية سوم الجراد وزعتها غليلى كرى نفسى عن رجاليا
كأنى لم أركب جواداً ولم أقل لأيسار صدق أعظموا ضوء ناريا
ولم أسبأ الزوى ولم أقل

وانظر الى هذه القصيدة التى تضاف الى البراء بن قيس السكندى وحدثنى
بعد ذلك أنظن ان تميميا يستطيع ان يثنى على تميم بخير مما اثنى به هذا السكندى
الموتور، بل أنظن أن مضرىا يستطيع أن ينال الجمانية بشر ما نالها به هذا
اليماني من قبيح المسبة :

قتلتنا تميم يوماً جديداً	قتل عاد وذاك يوم الكلاب
يوم جئنا يسوقنا الحين سوقا	نحو قوم كأنهم أسد غاب
سرت في الازد والمذاحج طرا	وبكيل وحاشد الانياب
وبنى كندة الملوك ونظم	وجزام وحمير الارباب
ومراد وخنعم وزبيد	وبنى الحارث الطوال الرقاب
وحشدنا الصميم نرجو نهايا	فلقينا البوار دون التهاب
لقينسا أسود سعد وسعد	خلقت في الحروب سوط عذاب
نركوني مسهداً في وثاق	أرقب النجم ما أسبغ شرابي
خائفاً للردى ولولا دقاي	بمئين من مهجى كالهضاب
لستقيت الردى وكنت كقوى	في ضريح مغبياً في التراب
تذرف الدمع بالعويل نساء	كنساء بكت قتيل الزباب
فلمعنى على الأولى فارقوى	در من دموعها بانسكاب
كيف أبى الحياة بعد رجال	قتلوا كالأسود قتل الكلاب
منهم الحارثي عبيد ينفوث	وزيد الفتيان وابن شهاب
في مئين نعددها ومئين	بعد ألف منوا يقوم غضاب
برجال من العرائين شم	أسد حرب ممحوسة الأنساب

وهذه القصيدة التى تضاف الى وهلة بن عبد الله الجرمي أبلغ من قصيدة .

البراء بن قيس الكندى فى الثناء على تميم والنهى على الجانية . وكناهما تشتركان
فى ضعف اللفظ وسقمه وسوء النظم حتى أن التكلف ليلس فيها لئلا يكسب
فى المنظومات العلمية ولا سيما حين تعرضان لنظم أمماء القبائل والأشخاص .
قال وهلة :

عدلتنى نهد ققلت نهد حين جاشت على الكلاب أخاها
يوم كنا لديهم طير ماء وتميم صقورها وبرأها
لا تلوموا على الفرار فعد يا نهد يخافها من براها
انما هم الطمان اذا ما كره الطعن والضراب سواها
تركوا مذحجا حديثا مشاعا مثل طسم وحمير وصداها
يا قحطان وادعوا حتى سعد وابتنوا سلمها وفضل نداها
ان سعد السعد أسد غياض باسل بأسها شديد قواها
فضحت بالكلاب حار بن كعب وبنو كندة الملوكة أبها
أسلموا للنون عبد يغوث وبعض الكبول حولا براها
بعد ألف سقوا المنية صرفا فأصابت فى ذاك سعد منهاها
ليت نهدا وجرمها ومرادا والمداحيج ذو اناة نهاها
عن تميم فلم تكن تقع قاع تبندرها ربابها ومنهاها

وليس خيرا من هذا الشر فى اللفظ والمعنى والأسلوب ولا أقرب منه الى
الصحة ما يضاف الى الشعراء الذين يقال لهم ذكروا يوم الكلاب الاول وما
كان فيه من انهزام تميم عن ملكها شرحبيل بن الحارث الكندى أمام ربيعة
وأكبر الظن أن المعصية الجانية أو المعصية الربعية هى التى أنطقت أولئك الشعراء
بهذا الشعر لدم مضر من ناحية ومدح الجانية والربيعيين من ناحية أخرى . ولتضرب

لهذا الشعر مثلاً بهذا الكلام الذى يضاف الى معدي كرب بن الحارث فى رثاء أخيه شرحبيل :

ان جنبي عن الفراش لناب كنتجافى الاسرّ فوق الطراب
من حديث نبي الى فلا ترقأ م عيني ولا أسبغ شرابي
مرة كالذئاف اكنمها الناس م على حرّمة كالشهاب
من شرحبيل اذ تماوره الارماح م فى حال لذة وشباب
يا ابن ابي ولو شهدتك اذ تدعوم تيمماً وأنت غير محباب
لتركت الحسام نهجى ظباه من دماء الاعداء يوم الكلاب
ثم طاعنت من ورائك حتى تبلغ الرحب أو تبرز ثيابي
يوم ثارت بنو تميم وولت خيلهم يتقين بالاذناب
ويحكم يا بنى اسيد ابنى ويحكم ربكم ورب الرباب
ابن معطيكم الجزيل وحاييكم م على الفقر بالثين اللباب
فارس يضرب الكتيبة بالسيف م على نحره كنضج المذاب
فارس يضرب الكماة جرى. نحه قرح كلون الغراب

وأنت تستطيع أن تلحق بهذا الشعر فى غير تردد ولا اضطراب ما يضاف الى المضريين أنفسهم مما يتصل بيومى الكلاب وغير يومى الكلاب من هذه الايام التى كانت بين النجدة والمضرية قبل الاسلام . فكل هذا الشعر من انتحال القصص وتكليفهم قصدوا به الى الفكاهة حيناً والى تزيين القصص وتكليفه حيناً آخر والى نشر الدعوة والترويج للمصيبة مرة ثالثة . وسبرى حين تتقدم فى قراءة هذا الكتاب انا سنقف نفس هذا الموقف بازاء طائفة كثيرة من الشعر الذى

يتصل بالمواقع والايام التي كانت بين القبائل الربيعة والقبائل المضربية . ولكن بين الجنيين والربيعين من ناحية والمضربين من ناحية أخرى فرقاً عظيماً ، فكثرة الشعر الذي يضاف الى الجنيين والربيعين كما رأيت وكما سترى متصلة بهذه الايام والمواقع وبطائفة من النوادر والأعاجيب والاحاسي وقل أن تعرف لاوتلك وهؤلاء شاعراً استقل بالشعر ولم يتخذ وسيلة الى تسجيل طائفة من المفاخر أو طائفة من المثالب التي كانت تضاف الى قبيلته . بينما الأمر على غير ذلك بالقياس الى المضربين ، فلهم شعرهم الذي لا شك في أنه منحول متكلف لمثل ما نحل له الشعر الربي وتكلف ، لم شعرهم الذي يتصل بالتقصص والايام والمصبيات ، ولكن لم غير هذا الشعر شعراً آخر لا يتصل بالتقصص ولا بالمصبيات وإنما يتصل بطائفة من الشعراء اغنوا الشعر لهم همة ووقفوا حياتهم عليه . على أن الأمر اذا فكرت مختلف ، فحفظ اليمن من هؤلاء الشعراء قليل أو قل لا يكاد يوجد ، فليس لها في الجاهلية شاعر الا امرؤ القيس وسترى رأينا فيه . وليس لها في الاسلام شاعر فحل وإنما شعراء الجاهلية في الاسلام مخترعون اختراعاً دون أن يكون لهم وجود تاريخي صحيح كوضاح اليمن ، أوهم ضعاف متأخرون في الطبقة وإنما يزيد العصر الاموي وصدر الاسلام ، فلما في العصر العباسي قد أصبح الشعر شائعاً بين العرب من أهل الشمال والجنوب والموالي أنفسهم فلا ينبغي إذن أن يعتد بالطائيين ولا بالسيد الحميري فهؤلاء كانوا كأي نواس وابن الرومي والمتنبي الذين لم يكونوا من العرب في شيء ، قد قالوا الشعر عن تعلم وصناعة وقالوه في غير لغتهم الطبيعية أو قل انهم قالوه في هذه اللغة التي أصبحت بحكم الدين والسياسة لغة الأدب . ليس اليمن في الجاهلية شعراء وخطها من الشعر في الاسلام قليل ضئيل وذلك بلائهم لطبيعة الاشياء ، فلم تكن العربية لغة اليمن في الجاهلية ،

فلما جاء الاسلام أخذ بعض اليمنيين يتعلم العربية ويتكلف الشعر فيها فكان
حظهم في هذا كحفظ الموالى من القريش الذين تعلموا العربية وتكلفوا الشعر فيها
لأسباب سياسية وعصبية كما رأيت في الكتاب الثالث ، وكان شعراء اليمن في
الاسلام كشعراء الموالى قليلين ضعافاً متأخرين في الطبقة متصلين بالاحزاب
والعصبيات . ولعل أظهر هؤلاء الشعراء أعشى همدان وقد كان شاعر الجاهلية وشاعر
عبد الرحمن بن الأشعث خاصة وقد قتله الحجاج .

أما ربيعة فحظها من الشعر والشعراء في الجاهلية أقل من حظ المضريين
ولكنه أكثر من حظ اليمن . فالرواة يسمون ربيعة شعراء غولاً في الجاهلية
ولكنهم لا يرون هؤلاء الشعراء الفحول الا شيئاً قليلاً من الشعر نحن مضطرون
الى رفضه كما سترى عند ما نعرض لشعر ربيعة بعد حين . فاذا جاء الاسلام
فحظ ربيعة من الشعر دون حظ مضر وفوق حظ اليمن دائماً . ولربيعة غل في
الاسلام استطاع أن يناهض غول مضر جميعاً وهو الأخطل . ولربيعة شاعر
آخرون الأخطل ولكنه من كبار الشعراء هو القطامي . ثم لربيعة شعراء آخرون
ولكنهم قليلون ضعاف متأخرون في الطبقة كشعراء اليمن . وهذا أيضاً لآلام
لطبيعة الاشياء ، فقد كانت ربيعة عدوانية تريد أنها كانت من عرب الشمال
قريبة الموطن والنسب واللغة من المضريين ، ولكنها لم تكن تتكلم لغة قريش قبل
الاسلام ، فأكبر الظن أن يكون شعرها الجاهلي قد حمل على شعرائها حملاً فلما
كان الاسلام كان استعراؤها أيسر وأسرع من استعراب اليمن ومن استعراب الموالى
فنجم فيها الشعراء ونبغ فيها الأخطل والقطامي . فأما مضر فقد كان لها في الجاهلية
شعراء ومن قبائل مختلفة منها ، في قيس وتميم وضبة وغيرها . وكان هؤلاء الشعراء
يتخذون الشعر صناعة وفناً وكان كل شيء يدل على أن هؤلاء الشعراء يمثلون نهضة

عقلية فنية في هذا الأقليم من جزيرة العرب ، فلما جاء الاسلام لم تضعف هذه النهضة بل قويت واشتد أسرها وكثر عدد الشعراء وكثر النابيهون منهم واشتدت الخصومة والمنافسة بينهم طوال العصر الأيوبي وصدرأ من العصر العباسي ، فكل هذا يدل على أن الشعر أصيل في مضر أصيل وطبيعي ، نشأ كما سترى حين نهضت مضر وقوى حين قويت هذه النهضة وبلغ أشده وآتى ثمره الطيب حين انتهت مضر في الاسلام الى أقصى حظها من النهضة والقوة في جميع فروع الحياة ينما الشعر لم يكن طبيعياً ولا أصيلاً في اليمن ولا في ربيعة . فتفاوت حظ اليمنيين والرهميين من الشعر حين تعلموا العربية القرشية بتفاوت قريبهم من أهلها واستعدادهم لاقتانها وحفظهم من الفن الأدبي .

ومن هنا ترى أن النظرية التي أشرنا اليها في الكتاب الثاني وهي نظرية تنقل الشعر في القبائل ليست نظرية صحيحة ولا طبيعية ولا ملائمة للواقع من الأشياء . فلسنا نفهم أن ينشأ الشعر في اليمن ثم ينتقل منها الى ربيعة ثم الى قيس من مضر ثم الى تميم على نحو ما قال القدماء ، وإنما نفهم أن ينشأ هذا الشعر العربي في مضر وينتقل منها الى أقرب القبائل العربية اليها طبيعة ولغة ووطناً الى ربيعة ، ثم الى قبائل عربية أخرى أبعد من ربيعة ولكنها تعلمت هذه اللغة العربية واشتركت في حياة العرب السياسية والدينية وناضت مضر وربيعة منافسة قوية لغاربتهما بسلاحهما وهو الشعر ، وهذه القبائل هي القبائل اليمنية . ثم انتقل في الوقت نفسه الى أمم أخرى ليست من العرب في شيء بل ليست من الساميين في شيء ولكنها تعلمت العربية كاليمنيين وشاركت العرب في حياتهم السياسية والدينية وناضتهم منافسة قوية وحاربتهم بسلاحهم وهو الشعر وهذه الامم هي الفرس وغير الفرس من هذه الشعوب التي خضعت لسلطان المسلمين .

وهنا اعتراض نظنه آخر مهم في كناية أنصار القديم ، ولكنك ستري أنه لن يكلفنا مشقة ولا عناء . فلأن أنصار شعراء ونزاعة شعراء ولقضاة شعراء ، وهذه القبائل كلها يمنية وقد صبح لهؤلاء الشعراء فيها يظهر شعر كثير . ومما نفعل فلن نستطيع أن ننكر شعر حسن وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك ، ولن نستطيع أن ننكر أن عبد الرحمن بن حسان قد أخذ الشعر عن أبيه ونبع فيه وظهر بعده ابنه سميد بن عبد الرحمن فكانت له سلسلة تشبه سلسلة زهير ، وكان الأحوص الانصارى من نوابع الشعراء . ولأن أنصار في الجاهلية شعراء آخرون متفوقون ليسوا أقل حظاً في الاجادة من شعراء مضر ومن التحكم أن يرفض شعر هؤلاء لأنهم يمنيون ليس غير . وكل هذا حق . ولكننا لا نرفض شعر هؤلاء وإنما نقف منه ، وقفنا من شعر لأن هذا الشعر مضري ولأن أصحابه مضربون . فلأن أنصار أن يمتدوا أنهم يمنيون ولأن أنصار القديم أن يعدوهم يمينين ولكننا نحن لا نعرف مطلقاً شيئاً صحيحاً يثبت لنا هذه اليمينية وإنما نعرف أن هؤلاء الناس كانوا يقيمون في الحجاز ولا نعرف عنهم شيئاً قبل قدومهم الى الحجاز بل لا نعرف متى قدموا الى الحجاز ، فهم عندنا حجازيون قد استوطنوا الحجاز وتكلموا الله ولم تكن لهم لغة أخرى وهذا كل ما نريد عند ما نذكر المضريين فقد رأيت في الكتاب الثاني أنا نستعمل ألفاظ مضروربيعة وعدنان وقحطان وحمير لا نريد بها معانيها التي كان يفهمها النسابون وإنما هي ألفاظ شاعت وألفها الناس فنحن نستعملها ونريد بها المواطن الجغرافية ، فنحن لا نعرف عدنان ولا قحطان ولا مضر ولا ربيعة وإنما نعرف الحجاز ونجد واليمن والعراق ، نعرف هذه المواطن التي كانت مستقر هؤلاء العرب ونعرف أن هذه اللغة القرشية كانت قبيل الاسلام ظاهرة في الحجاز ونجد . فلذا ذكرنا مضر قائما نريد هؤلاء العرب

الذين كانوا يتكلمون هذه اللغة ويتخونونها مظهراً لحياتهم الأدبية . ومن الذى يستطيع أن يزعم أنه يعرف اتصال الرومانيين بأهل طروادة اتصالاً تاريخياً صحيحاً ؟ ومع ذلك فقد كان الرومانيون يزعمون أنهم هاجروا من طروادة الى إيطاليا . وقل مثل ذلك فى كل هذه الاحاديث التى تفتحها الشعوب لتصل أنسابها بالشعوب القديمة ، فقد زعم بعض اليونان أنهم من سلالة الفنيقيين ، وزعم بعضهم الآخر أنهم من سلالة المصريين . ونحن الآن عرب من الوجهة الادبية مما يكن نسبنا فى حقيقة الامر ، لنكن متصلين بالمصريين القدماء أو باليونان أو بالترك أو بمن شئت من الشعوب التى غزت مصر واستقرت فيها فذلك كله لا يغير حقيقة علمية واقعة وهى أن لغتنا هى هذه اللغة العربية القرشية . لا نعرف غيرها لغة طبيعية لنا منذ قرون .

ذلك شأن الانصار ومن اليهم من هؤلاء العرب الذين استوطنوا شمال البلاد العربية وظهر عليهم التاريخ وهم يتكلمون لغة هذا الشمال ويتخونون عاداته ونظمه السياسية والاجتماعية والدينية . فشمروا الانصار مضربى كسعر قريش وقيس وتميم بل كسعر اليهود الذين استعمروا شمال الحجاز وتعلموا لغة أهله وشاركوهم فيها كانوا يقولون من شعر .

وبخلاصة هذا البحث الطويل أنا نرفض فى غير تردد كل ما يضاف الى الدين وأهلها من شعر ولكننا لا نستطيع أن نرفض شعر هذا الرجل الذى اعتدت به الجمانية واتخذته لها نفراً والذى اعتدت به العرب كلها فى عصر من المصور حتى اختلفت فى أنه أكبر شمراء المصر الجاهلى هو امرئ القيس ، نقول لا نستطيع أن نرفض شعر هذا الرجل جملة دون أن نقف عنده وقفة خاصة .

امرؤ القيس - عبيد - علقمة

لعل أقدم الشعراء الذين يروى لهم شعر كثير ويتحدث الرواة عنهم بأخبار كثيرة فيها تطويل وتفصيل هو امرؤ القيس .

ونحن نعلم أن الرواة يتحدثون بأسماء طائفة من الشعراء زعموا أنهم عاشوا قبل امرئ القيس وقالوا شعرا ، ولكنهم لا يروون هؤلاء الشعراء إلا البيت أو البيتين أو الأبيات . وهم لا يذكرون من أخبار هؤلاء الشعراء إلا الشيء القليل الذي لا يفي . وهم يطلبون قلة الأخبار والأشعار التي يمكن أن تضاف الى هؤلاء الشعراء بعد العهد وتقدم الزمن وقلة الحفاط . وقد رأيت في الكتاب الماضي أن قليلا من النقد لما يضاف الى هؤلاء الشعراء ينتهي بك الى جحود ما يضاف اليهم من خبر أو شعر . فلندع هؤلاء الشعراء ولنقف عند امرئ القيس وأصحابه الذين يظهر أن الرواة عرفوا عنهم ورووا لهم الشيء الكثير .

من امرؤ القيس ؟ أما الرواة فلا يختلفون في أنه رجل من كندة . ولكن من كندة ؟ لا يختلف الرواة في أنها قبيلة من قحطان ؛ وهم يختلفون بعض الاختلاف في نسبها وتفسير اسمها وفي أخبار ساداتها . ولكنهم على كل حال يتفقون على أنها قبيلة يمانية ، وعلى أن امرأ القيس منها .

فأما اسم امرئ القيس واسم أبيه واسم أمه فأشياء ليس من اليسير الاتفاق عليها بين الرواة ؛ فقد كان اسمه امرأ القيس ، وقد كان اسمه حندسا . وقد كان اسمه قيسا . وقد كان اسم أبيه عمرا ، وقد كان اسم أبيه حُجرا أيضا . وكان اسم

أمه فاطمة بنت ربيعة أخت ميمونة وكليب، وكان اسم أمه تَمَلِّك . وكان امرؤ القيس يعرف بأبي وهب ، وكان يعرف بأبي الحارث . ولم يكن له ولد ذكر . وكان يشد بناته جميعاً . وكانت له ابنة يقال لها هند ؛ ولم تكن هند هذه ابنته وإنما كانت بنت أبيه . وكان يعرف بالملك الضليل ، وكان يعرف بنى القروح .

وعليك أنت أن تستخلص من هذا الخليط المضطرب ما تستطيع أن تسميه حقاً أو شيئاً يشبه الحق . وأى شيء أيسر من أن تأخذ ما اتفقت عليه كثرة الرواة على أنه حق لا شك فيه ؟ وكثرة الرواة قد اتفقت على أن اسمه حنيدج ابن حجر ، ولقبه امرؤ القيس ، وكنيته أبو وهب ؛ وأمهم فاطمة بنت ربيعة . على هذا اتفقت كثرة الرواة وإذا اتفقت الكثرة على شيء فيجب أن يكون صحيحاً أو على أقل تقدير يجب أن يكون راجحاً .

أما أنا فقد أطمئن إلى آراء الكثرة ، أوقد أرائي مكرهاً على الاطمئنان لآراء الكثرة ، في المجالس النيابية وما يشبهها . ولكن الكثرة في العلم لا تغنى شيئاً ، فقد كانت كثرة العلماء تنكر كروية الأرض وحركتها ، وظهور بعد ذلك أن الكثرة كانت مخطئة . وكانت كثرة العلماء ترى كل ما أثبت العلم الحديث أنه غير صحيح . فالكثرة في العلم لا تغنى شيئاً .

وإذاً فليس من سبيل إلى أن تقبل قول الكثرة في امرئ القيس ؛ وإنما السبيل أن توازن بينه وبين ما تزعم القلة . وليس إلى هذه الموازنة المنتجة من سبيل إذا لاحظت ما قدمناه في الكتاب الماضي من هذه الأسباب التي كانت تحصل على الانتحال وتكلف القصص .

وإذاً فلنستطيع أن نفصل بين الفريقين المختلفين ، وإنما نحن مضطرون إلى أن نقبل ما يقول أولئك وهؤلاء على أن الناس كانوا يتحدثون به دون أن

نعرف وجه الحق فيه . ولعل هذا وأشباهه من الغلط في حياة امرئ القيس أوضح دليل على ما نذهب اليه من أن امرأ القيس إن يكن قد وجد حقاً — ونحن نرجح ذلك ونكاد نوقن به — فإن الناس لم يعرفوا عنه شيئاً إلا اسمه هذا ، وإلا طائفة من الأساطير والأحاديث تتصل بهذا الاسم .

وهنا يحسن أن نلاحظ أن الكثرة من هذه الأساطير والأحاديث لم تنبع بين الناس إلا في عصر متأخر : في عصر الرواة المدونين والقصاصين . فأكبر الظن إذاً أنها نشأت في هذا العصر ولم تورث عن العصر الجاهلي حقاً . وأكبر الظن أن الذي أنشأ هذه القصة ونماها إنما هو هذا المكان الذي احتلته قبيلة كندة في الحياة الإسلامية منذ تمت للنبي السيطرة على البلاد العربية إلى أواخر القرن الأول للهجرة . فنحن نعلم أن وفداً من كندة وفد على النبي وعلى رأسه الأشعث بن قيس . ونحن نعلم أن هذا الوفد طلب — فيما تقول السيرة — إلى النبي أن يرسل معهم مقيماً يعلمهم الدين . نحن نعلم أن كندة ارتدت بعد موت النبي ، وأن عامل أبي بكر حاصرها في التجبر وأنزلها على حكمه وقتل منها خلقاً كثيراً وأوفد منها طائفة إلى أبي بكر فيها الأشعث بن قيس الذي تاب وأتاب وأصهر إلى أبي بكر فتزوج أخته أم فروة وخرج — فيما يزعم الرواة — إلى سوق الابل في المدينة فاستل سيفه ومضى في إبل السوق عتراً ونحراً حتى ظن الناس به الجنون ، ولكنه دعا أهل المدينة إلى الطعام وأدى إلى أصحاب الابل أموالهم وكانت هذه المجزرة الفاحشة وليمة عرسه . ونحن نعلم أن هذا الرجل قد اشترك في فتح الشام وشهد مواقع المسلمين في حرب الفرس ، وحسن بلاؤه في هذا كله ، وتولى عملاً لثاماً ، وظاهر علياً على معاوية ، وأكروه علياً على قبول التحكيم في صفين . ونحن نعلم أن ابنه محمد بن الأشعث كان سيداً من سادات الكوفة ،

عليه وحده اعتمد زياد حين أعياه أخذ حجر بن عدي الكندي ونحن نعلم ان قصة حجر بن عدي هذا وقتل معاوية بإياه في نفر من أصحابه قد تركت في نفوس المسلمين عامة والنجنيين خاصة أثرا قويا عميقا مثل هذا الرجل في صورة الشهيد . ثم نحن نعلم أن حفيد الأشعث بن قيس وهو عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث قد ثار بالحجاج ، وخلع عبد الملك ، وعرض آل مروان للزوال ، وكان سببا في إراقة دماء المسلمين من أهل العراق والشام ، وكان الذين قتلوا في حروبه يحصون فيبلغون عشرات الآلاف ، ثم انهزم فلجأ الى ملك الترك ، ثم أعاد الكرة فنقل في مدن فارس ، ثم استناب فماد الى ملك الترك ثم غدر به هذا الملك فأسله الى عادل الحجاج ، ثم قتل نفسه في طريقه الى العراق ، ثم احتز رأسه وطوف به في العراق والشام ومصر . أفتظن أن أسرة كهذه الأسرة الكندية تنزل هذه المنزلة في الحياة الاسلامية وتؤثر هذه الآثار في تاريخ المسلمين لا تصطنع القصص ولا تأجر القصص لينشروا لها الدعوة ويندعوا عنها كل ما من شأنه أن يرفع ذكرها ويبعد صوتها ؟ بلى ! ويحدثنا الرواة أنفسهم أن عبد الرحمن بن الأشعث اتخذ القصص وأجرهم كما اتخذ الشعراء وأجرزل صلتهم : كان له قاص يقاله له عمر بن ذر ، وكان شاعره أدهش همدان .

فما يروى من أخبار كندية في الجاهلية متأثر من غير شك بعمل هؤلاء القصاص الذين كانوا يعملون لآل الأشعث . وقصة امرئ القيس بنوع خاص تشبه من وجوه كثيرة حياة عبد الرحمن بن الأشعث . فهي تمثل لنا امرأ القيس مطالباً بثأر أبيه . وهل ثار عبد الرحمن عند الذين يقهون التاريخ إلا منتقما لحجر ابن عدي ؟ وهي تمثل لنا امرأ القيس طالما في الملك . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث يرى أنه ليس أقل من بني أمية استشهالا للملك ، وكان يطالب به . وهي

تمثل لنا امرأ القيس منتقلا في قبائل العرب . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث منتقلا في مدن فارس والعراق . وهي تمثل امرأ القيس لاجئا الى قيصر مستعينا به . وقد كان عبد الرحمن بن الأشعث لاجئا الى ملك الترك مستعينا به . وهي تمثل لنا أخيرا امرأ القيس وقد غدر به قيصر بعد أن كاد له أسدى في القصر . وقد غدر ملك الترك ببعد الرحمن بعد أن كاد له رسل الحجاج . وهي تمثل لنا بعد هذا وذاك امرأ القيس وقد مات في طريقه عائدا من بلاد الروم . وقد مات عبد الرحمن في طريقه عائدا من بلاد الترك .

أليس من اليسير أن نفرض بل أن نرجح أن حياة امرئ القيس كما يتحدث بها الرواة ليست إلا لونا من التمثيل لحياة عبد الرحمن استحدثه القصاص لإرضاء لهوى الشعوب الخفية في العراق واستعاروا له اسم الملك الضليل اتقاء لعل بني أمية من ناحية ، واستغللا لطائفة يسيرة من الأخبار كانت تعرف عن هذا الملك الضليل من ناحية أخرى ؟



سنتقول : وشعر امرئ القيس ما شأنه ؟ وما تأويله ؟ شأنه يسير وتأويله أيسر فأقل نفظر في هذا الشعر يلزمك أن تقسمه الى قسمين : أحدهما يتصل بهذه القصة التي قدمنا الإشارة إليها . وإذا فشأنه شأن هذه القصة انتحل لتفسيرها أو تسجيلها ، وانتحل لتمثيل هذا التنافس القوي الذي كان قائما بين قبائل العرب وأحيائهم في الكوفة والبصرة . وأقل درس لهذا الشعر يقنطك ، إن كنت من الذين يألفون البحث الحديث ، بأن هذا الشعر الذي يضاف الى امرئ القيس ويتصل بقصته إنما هو شعر إسلامي لا جاهلي ، قيل وانتحل لهذه الأسباب التي أشرنا إليها ولأسباب أخرى فصلناها في القسم الثالث من هذا الكتاب . فهذا

أحد القسمين . وأما القسم الثانى فشعر لا يتصل بهذه القصة ، وإنما يتناول فنوناً من القول مستقلة من الأهواء السياسية والحزبية . ولنا فى هذا القسم رأى نسطره بمد حين .

وخلاصة هذا البحث القصير أن شخصية امرئ القيس — اذا فكرت — أشبه شئ بشخصية الشاعر اليونانى هوميروس . لا يشك مؤرخو الآداب فى اليونانية الآن فى أنها قد وجدت حقاً ، وأثرت فى الشعر القصصى حقاً ، وكان تأثيرها قوياً باقياً ؛ ولكنهم لا يعرفون من أمرها شيئاً يمكن الاطمئنان اليه ، وإنما ينظرون الى هذه الأحاديث التى تروى عنه كما ينظرون الى القصص والأساطير لا أكثر ولا أقل . فامرؤ القيس هو الملك الضئيل حقاً . نريد أنه الملك الذى لا يعرف عنه شئ . يمكن الاطمئنان اليه : هو ضئيل بن قتل كما يقول أصحاب المعاجم اللغوية . ومن غريب الأمر أن طائفة من الشعر تنسب الى امرئ القيس على أنه قالها حيناً كان متنقلاً فى القبائل العربية يمدح بها هذه ويهجو تلك ، وتتصل بهذه الأشعار طائفة من الأخبار تبين نزول امرئ القيس فى هذه القبيلة ، والتجاء الى تلك القبيلة ، وجواره عند فلان ، واستعاقته بفلان ، وأن شيئاً مثل هذا يلاحظ فى حياة هوميروس ؛ فهو — فيما يزعم رواة اليونان — قد تنقل فى المدن اليونانية فلقى من بعضها الكرامة والتجلة ، ومن بعضها الازعاج والانصراف . ومؤرخو الآداب اليونانية يفسرون هذه الأحاديث على أنها مظهر من مظاهر التنافس بين المدن اليونانية . كلها يزعم لنفسه أنه ضيف هوميروس أو نشأه أو أجاره أو عطف عليه .

ونحن نذهب هذا المذهب نفسه فى تفسير هذه الأخبار والأشعار التى تمس تنقل امرئ القيس فى قبائل العرب . فعلى عدة احتملت حين تنافست القبائل

العربية في الاسلام وحين أرادت كل قبيلة وكل حي أن تزعم لنفسها من الشرف والفضل أعظم حفظ ممكن . وقد أحس القدماء بمض هذا ، فصاحب الاغانى يحددنا أن القصيدة الغافية التي تضاف الى امرئ القيس على أنه قالها يمدح بها السمود حين لجأ اليه منحولةً نحلها دارم بن عقال وهو من ولد السمود . وأكبر ظننا أن دارم بن عقال لم ينحل القصيدة وحدها وإنما نحل القصة كلها وانحل ما يتصل بها أيضاً : نحل قصة ابن السمود الذي قتل بمنظر من أبيه حين أبى تسليم أسلحة امرئ القيس ، نحل قصة الأعشى الذي استجار بشرح بن السمود وقال فيه هذا الشعر المشهور :

شريح لا تتركنى بعد ما عليقت	حبالك اليوم بعد القد أغفاري
قد جئت ما بين باقيا الى عدن	وطال في العجم ترددى وتسيارى
فكان أكرمهم عهداً وأوثقهم	مجداً أبوك بمرف غير إنكار
كالغيث ما استمطروه جاد وابله	وفى الشدائد كالستاسد الضارى
كن كالسمود اذ طاف الهام به	في جفئل كهزيع الليل جرار
اذ سامه خطى خسف فقال له	قل ما تشاء ففى سامع حار
فقال غدر وتكلى أنت بينهما	فاختار وما فيها حظ لختار
فشط غير طويل ثم قال له	اقتل أسيرك لى مانع جارى
أنا له خلف إن كنت قاتله	وإن قتلت كرمياً غير غوار
وسوف يقبنيه إن ظفرت به	رب كرم ويض ذات أطهار
لا يرهن لدينا ذاهب هدرا	وحافظات اذا استودعن أسرارى
فاختار أدراعه كى لا يسب بها	ولم يكن وعده فيها بختار

ثم كانت هذه القصة المنتحلة سبباً في انتحال قصة أخرى هي قصة ذهاب

امرى القيس الى القسطنطينية وما يتصل بها من الأشعار . منتحلة هذه القصيدة
الرائية الطويلة التى مطلقها :

ههنا لك شوقٌ بمد ما كان أقصرًا وحلّت سليبي بطن قلبي فمرّحرا
منتحل هذا الشعر الذى قاله امرؤ القيس حين دخل الحمام مع قيصر والذى
نزه هذا الكتاب عن روايته . منتحل هذا الحب الذى يقال إن امرؤ القيس
أضمره لابنة قيصر . منتحلة هذه الأشعار التى تضاف الى امرؤ القيس حين
أحس السمل وهو قافل من بلاد الروم .
كل هذا منتحل لأنه يفسر هذه الأحاديث التى شاعت ، لتلك الأسباب
التى قدمناها .

وإذا لم يكن بد من التماس الأدلة الفنية على اتحال هذا الشعر ، قد نصب
أن نعرف كيف زار امرؤ القيس بلاد الروم وخالف قيصر حتى دخل معه الحمام
وقتن ابنته ورأى مظاهر الحضارة اليونانية فى قسطنطينية ولم يظهر لذلك أثر ما فى
شعره : لم يصف القصر ولم يذكره ، لم يصف كنيسة من كنائس قسطنطينية ،
لم يصف هذه الفتاة الأبراطورية التى فتنها ، لم يصف الروميات ، لم يصف
شيئاً ما يمكن أن يكون رومياً حقاً . ثم يكفى أن تقرأ هذا الشعر لتحس فيه
الضمف والاضطراب والجهل بالطريق الى قسطنطينية .

ومما يمكن من شيء فإن السداجة وحدها هى التى تعيننا على أن نتصور أن
شاعرًا عربياً قديماً قال هذا الشعر الذى يضاف الى امرؤ القيس فى رحلته الى
بلاد الروم وقوله منها .

وإذا رأيت منا أن كل هذا الشعر الذى يتصل بسيرة امرؤ القيس إنما هو
من عمل القصاص قد يصح أن تفت ممل وقعة قصيرة عند هذا القسم الثانى

من شعر امرئ القيس وهو الذي لا يفسر سيرته ولا يتصل بها . ولعل أحق هذا الشعر بالعناية قصيدتان اثنتان :

الأولى : قنابك من ذكرى حبيب وهزل

الثانية : ألا انم صباحاً أيها الطلل البالي

فأما ما عدا هاتين القصيدتين فالضعف فيه ظاهر والاضطراب فيه بين والتكلف والاسفاف فيه يكادان يلسان باليد . وقد يكون لنا أن نلاحظ قبل كل شيء ملاحظة لا أدرى كيف يتخلص منها أنصار القديم ، وهي أن امرئ القيس — إن صحت أحاديث الرواة — يعني ، وشعره قرشى اللغة ، لا فرق بينه وبين القرآن في لفظه وإعراجه وما يتصل بذلك من قواعد الكلام . ونحن نعلم — كما قدمنا — أن لغة الهن مخالفة كل المخالفة للغة الحجاز ، فكيف نظم الشاعر الهن شعره في لغة أهل الحجاز ؟ بل في لغة قريش خاصة ؟ سيقولون : نشأ امرؤ القيس في قبائل عدنان وكان أبوه ملكاً على بني أسد وكانت أمه من بني تغلب وكان مهلهل خاله ، فليس غريباً أن يصطنع لغة عدنان ويعدل عن لغة الهن ولكننا نجعل هذا كله ولا نستطيع أن نثبت أنه إلا من طريق هذا الشعر الذي ينسب إلى امرئ القيس . ونحن نشك في هذا الشعر ونصفه بأنه منتحل .

وأذاً فنحن ندور : ثبت لغة امرئ القيس التي نشك فيها بشعر امرئ القيس الذي نشك فيه . على أننا أمام مسألة أخرى ليست أقل من هذه المسألة تعقيداً . فنحن لا نعلم ولا نستطيع أن نعلم الآن أكانت لغة قريش هي اللغة السائدة في البلاد العربية أيام امرئ القيس ؟ وأكبر الظن أنها لم تكن لغة العرب في ذلك الوقت ، وأنها إنما أخذت تسود في أواسط القرن السادس للمسيح وبعت لها السيادة بظهور الاسلام . كما قدمنا .

وإذا فكيف نظم امرؤ القيس المبنى شعره في لغة القرآن مع أن هذه اللغة لم تكن سائدة في العصر الذي عاش فيه امرؤ القيس ؟ وأعجب من هذا أنك لا تجد مطلقاً في شعر امرؤ القيس لفظاً أو أسلوباً أو نحواً من أنحاء القول يدل على أنه يبنى . فها يكن امرؤ القيس قد تأثر بلغة عدنان فكيف نستطيع أن نتصور أن لغته الاولى قد محيت من نفسه محو تاماً ولم يظهر لها أثر ما في شعره ؟ نظن أن أنصار القديم سيجدون كثيراً من المشقة والعناء ليحلوا هذه المشكلة . ونظن أن إضافة هذا الشعر الى امرؤ القيس مستحيلة قبل أن يحل هذه المشكلة .

على أننا نحب أن نسأل عن شيء آخر : فامرؤ القيس ابن أخت مهمل وكليب ابني ربيعة — فيما يقولون — ، وأنت تعلم أن قصة طويلة عريضة قد نسجت حول مهمل وكليب هذين ، هي قصة البسوس وهذه الحرب التي اتصلت أربعين سنة — فيما يقولون القصاص — وأفسدت ما بين القبيلتين الأختين بكر وتغلب . فمن المعجب ألا يشير امرؤ القيس بحرف واحد الى مقتل خاله كليب ، ولا الى بلاء خاله مهمل ، ولا الى هذه المحن التي أصابت أخواله من بني تغلب ، ولا الى هذه المآثر التي كانت لأخواله على بني بكر .

وإذا فأينا وجهت فلن تجد إلا شكاً : شكاً في القصة ، شكاً في اللغة ، شكاً في النسب ، شكاً في الرحلة ، شكاً في الشعر . وهم يريدون بعد هذا أن يؤمن ونظمين الى كل ما يحدث به القدماء عن امرؤ القيس ! نعم نستطيع أن نؤمن وأن نعلمين لو أن الله قد رزقنا هذا الكسل العقلي الذي يحبب الى الناس أن يأخذوا بالقديم فنجنباً للبحث عن الجديد . ولكن الله لم يرزقنا هذا النوع من الكسل ، فنحن نؤثر عليه تعب الشك ومشقة البحث .

وهذا البحث ينتهي بنا الى أن أكثر هذا الشعر الذى يضاف لامرئ القيس ليس من امرئ القيس فى شئ ، وإنما هو محمول عليه حلا وغنائق عليه اختلافا ، حمل بعضه العرب أنفسهم ، وحمل بعضه الآخر الرواة الذين دونوا الشعر فى القرن الثانى للهجرة .

ولننظر فى المعلقة نفسها ، فلسنا نعرف قصيدة يظهر فيها التكلف والتعمل أكثر مما يظهران فى هذه القصيدة . لانهل قصة تملق هذه القصائد السبع أو المشر على السكمة أوفى الدفاتر . فإنا نظن أن أنصار القديم يحفلون بهذه القصة التى نشأت فى عصر متأخر جداً ، والتى لا يثبتها شئ فى حياة العرب وعنائتهم بالأدب . ولكننا نلاحظ أن القدماء أنفسهم يشكون فى بعض هذه القصيدة فهم يشكون فى محبة هذين البيتين :

نرى بحر الآرام فى عرساتها	وقياماتها كأنه حب فُلنل
كأنى غداة البين يوم تحملوا	لدى سمرات الحلى ناقف حنظل

وهم يشكون فى هذه الأبيات :

وقربة أقوام جملت حصاصها	على كاهل منى ذلول مرحل
وواد كجوف العبر قفر قطعت	به الذئب يعوى كالخليل الميّل
قلت له لما هوى إن شأنا	قليل الغنى إن كنت لما تمول
كلانا إذا ما نال شيئا أفاته	ومن يحدث حرقى وحرك يهرل

وهم بعد هذا يختلفون اختلافا كثيرا فى رواية القصيدة : فى ألفاظها وفى ترتيبها ، ويضعون لفظا مكان لفظ ويبتسا مكان بيت . وليس هذا الاختلاف مقصورا على هذه القصيدة ، وإنما يتناول الشعر الجاهلى كله ، وهو اختلاف شنيع يكفى وحده لجلنا على الشك فى قيمة هذا الشعر . وهو اختلاف قد أعطى

للمستشرقين صورة سيئة كاذبة من الشعر العربي ، نفيل اليهم أنه غير منسقى ولا مؤلف ، وأن الوحدة لا وجود لها في القصيدة ، وأن الشخصية الشعرية لا وجود لها في القصيدة أيضا ، وأنتك تستطيع أن تقدم وتؤخر وأن تضيف الى الشاعر شعر غيره دون أن تعبد في ذلك حرجا أو جناحا ما دامت لم تخل بالوزن ولا بالقافية .

وقد يكون هذا صحيحا في الشعر الجاهلي ، لأن كثرة هذا الشعر منتحلة مصطنعة . فاما الشعر الاسلامي الذي صحّت نسبته لقائله فأنا أتعهدى أى ناقد أن يعيب به أقل عيب دون أن يفسده . وأنا أزم أن وحدة القصيدة فيه يئنة ، وأن شخصية الشاعر فيه ليست أقل ظهورا منها في أى شعر أجنبي . إنما جاء هذا الخطأ من اتخاذ هذا الشعر الجاهلي نموذجا للشعر العربي ؛ مع أن هذا الشعر الجاهلي — كما قدّمنا — لا يمثل شيئا ولا يصلح إلا نموذجا لعبث القصاص وتكلف الرواة .

ونظن أن أنصار القديم لا يخالفون في أن هذين البيتين قلقان في القصيدة وهما :

وليل كموج البحر أرخى سدوله على بأنواع الهموم لينتلى
قللت له ليلًا تمطى بهليله وأردف أعجازا وناء بكلّكل

فقد وضع هذان البيتان للدخول على البيت الذي يليهما وهو :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى بصبح وما الاصبح منك بأمنلى

وهذان البيتان أشبه بتكلف المشطّر والخمّس منها بأى شئ آخر .

فإذا فرغنا من هذا الشعر الذى لا نكاد نختلف في أنه دخيل في القصيدة ،

فقد نستطيع أن نرد القصيدة الى أجزائها الأولى . وهذه الأجزاء هي : أولا

وقوف الشاعر على الدار وما يتصل بذلك من بكاء وإعوال ، ثم ذكره أيام لوه
مع العذارى ، ثم عتابه لصاحبه وما يتصل بذلك من وصف خليلته ، ثم ذكر
الليل والاستطراء منه الى الصيد وما يتوصل به الى الصيد من وصف الفرس ، ثم
ذكر البرق وما يتبعه من السيل .

والتسرع القول بأن وصف الله مع العذارى وما فيه من لحش أشبه بأن يكون
من اتحال الفرزدق منه بأن يكون جاهلياً . فالرواة يحدّثوننا أن الفرزدق خرج
في يوم مطير الى ضاحية البصرة فاتبع آثاراً حتى انتهى الى غدير واذا فيه نساء
يستحممن ، فقال : ما أشبه هذا اليوم بيوم دارة جلجل ، وولى منصرفاً فصاح
النساء به : يا صاحب البغلة فدا اليهن فسلته وعزم عليه ليحدّثننّ بمحدث
دارة جلجل ، فقص عليهن قصة امرئ القيس وأنشدنّ قوله :

ألا ربّ يوم لك منهنّ صالح ولا سيما يوم بدارة جلجل

[الايات]

والذين يقرءون شعر الفرزدق ويلاحظون لحشه وغلظته وأنه قد لبم على هذا
الفحش وعلى هذه الخلطة لا يجدون مشقة في أن يضيفوا اليه هذه الأبيات ، فهي
بشعره أشبه . وكثيراً ما كان القدماء يتحدّثون بمثل هذه الأحاديث يضيفونها
الى القدماء وهم ينتحلونها من عند أنفسهم . ومهما يكن من شيء ، فلبّة هذه
الأبيات كلمة القصيدة كلها عدنانية قرشية يمكن أن تصدر عن شاعر إسلامي
اتخذ لغة القرآن لغة أدبية .

أما وصف امرئ القيس لخليلته ، وزيارته إياها ، وتجنّسه ما تجشم للوصول
اليها ، وتخوفها الفضيحة حين رآته ، وخروجها معه وتمغيّتها آثارها بذيل مرطها ،
وما كان بينهما من لوه ، فهو أشبه بشعر عمر بن أبي ربيعة منه بأي شيء آخر .

فهذا النحو من القصص الغرامى فى الشعر فنّ عمر بن أبى ربيعة قد احتكره احتكاراً ولم ينازعه فيه أحد . ولقد يكون غريباً حقاً أن يسبق امرؤ القيس الى هذا الفنّ ويتخذ فيه هذا الأسلوب ويعرف عنه هذا النحو ، ثم يأتى ابن أبى ربيعة فيقلده فيه ولا يشير أحد من النقاد الى أن ابن أبى ربيعة قد تأثر بامرؤ القيس مع أنهم قد أشاروا الى تأثير امرؤ القيس فى طائفة من الشعراء فى أنحاء من الوصف . فكيف يمكن أن يكون امرؤ القيس هو منشئ هذا الفن من الغزل الذى عاش عليه ابن أبى ربيعة والذي كوّن شخصية ابن أبى ربيعة الشعرية ولا يعرف له ذلك ؟

وأنت اذا قرأت قصيدة أوقصيدة بن من شعر ابن أبى ربيعة لم تكذب تشك فى أن هذا الفن منه ابتكره ابتكاراً واستغله استغلالاً قوياً ، وعرفت العرب له هذا . وقل مثل هذا فى هذا القصص الغرامى الذى تجده فى قصيدة امرؤ القيس الأخرى : « ألا انهم صباحاً أيها الليل البالى » . فى هذا القصص الفاحش فن ابن أبى ربيعة وروح الفرزدق . ونحن نرجح إذاً أن هذا النوع من الغزل إنما أضيف الى امرؤ القيس ، أضافه رواة متأثرون بهذين الشاعرين الاسلاميين .

بقى الوصف ، ولا سيما وصف الفرس والصيد . ولكننا نقف فيه موقف التردد أيضاً . واللغة هى التى تضطرنا الى هذا الموقف . فالظاهر أن امرؤ القيس كان قد نبغ فى وصف الخيل والصيد والسيل والمطر . والظاهر أنه قد استحدث فى ذلك أشياء كثيرة لم تكن مألوقة من قبل . ولكن أقل هذه الأشياء فى هذا الشعر الذى بين أيدينا أم قلما فى شعر آخر ضاع وذهب به الزمان ولم يبق منه إلا الذكر والإجلال مقتضبة أخذها الرواة فنظموها فى شعر محدث نسقوه ولقوه وأضافوه الى شاعرنا القديم ؟ هذا مذهبنا الذى نرجحه . فنحن نقبل أن امرؤ

القيس هو أول من قيد الأوايد ، وشبه الخليل بالمصى والعقبان وما الى ذلك ، ولكننا نشك أعظم الشك في أن يكون قد قل هذه الأبيات التي يرويها الرواة . وأكبر الظن أن هذا الوصف الذي نجد في المعلقة وفي اللامية الأخرى فيه شيء من ربح امرئ القيس ، ولكن من ربحه ليس غير .

هناك قصيدة ثالثة نجزم نحن بأنها منتمية لانتحالا . وهي القصيدة الباقية التي يقال إن امرأ القيس أنشأها يخاصم بها علقمة بن عبيدة الفحل ، وأن أم جندب زوج امرئ القيس قد خلبت علقمة على زوجها . وأنت نجد القصيدتين في ديوان امرئ القيس وديوان علقمة . فأما قصيدة امرئ القيس فملها :
 خليلي راجي على أم جندب تقض لبيانات النواد للمدب
 وأما قصيدة علقمة فملها :

ذهبت من المجران في كل مذهب ولم يك حقا كل هذا التجنب
 ويكفي أن قرأ هذين البيتين لتحس فيهم رقة إسلامية ظاهرة . على أن هذين الشاعرين قد تواردا على ماعان كثيرة بل على ألفاظ كثيرة بل على أبيات كثيرة فجدها بنصها في القصيدتين معا ، وعلى أن البيت الذي يضاف الى علقمة وبه ربح القضية يروي لامرئ القيس ، وهو :

فأذكرهن ثانيا من عناه يمر كر الرأح المتحلب
 والبيت الذي خسر به امرئ القيس القضية يروي لعلقمة وهو :

فلا سوط ألحوب وللساق درة ولزجر منه وقع أهرج منعب
 وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدتين دون أن تجد فيهما فرقا بين شخصية الشاعرين ، بل أنت لا تجد فيهما شخصية ما ، وإنما تحس أنك تقرأ كلاما غريبا منظوما في جمع ما يمكن جمعه من وصف الفرس جملة وتفصيلا . وأكبر الظن

أن حلقة لم يفاخر امرأ القيس ، وأن أم جندب لم تحكم بينهما ، وأن القصيدتين ليستا من الجاهلية في شيء ، وإنما هما صنع عالم من علماء اللغة لسبب من تلك الأسباب التي أشرنا في الكتاب الماضي إلى أنها كانت تحمل علماء اللغة على الانتحال . وكان أبو عبيدة والأصمعي يتنافسان في العلم بالخليل ووصف العرب إياها : أيها أقدر عليه وأحق به . وما نظن إلا أن هاتين القصيدتين وأمثالهما أثر من آثار هذا النحو من التنافس بين العلماء من أهل الأمصار الإسلامية المختلفة .

وهنا وقفة أخرى لا بد منها . ذلك أن امرأ القيس لا يذكر وحده وإنما يذكر معه من الشعراء حلقة — كما رأيت — وعبيد بن الأبرص . فأما حلقة فلا يكاد الرواة يذكرون عنه شيئاً إلا مفاخرته لامرئ القيس ومدحه ملكاً من ملوك غسان ببائنه التي مطلعها :

طحا بك قلبٌ للحسان غروبٌ بُعِدَ الشباب عصرَ حانٍ مشيبٌ

وإلا أنه كان يتردد على قريش ويناشدها شعره ، وإلا أنه مات بعد ظهور الإسلام أى في عصر متأخر جداً بالقياس إلى امرئ القيس الذي هما يتأخران قد مات قبل مولد النبي ، والذي نرى نحن أنه عاش قبل القرن السادس وربما عاش قبل القرن الخامس أيضاً .

وأما عبيد فقد التمسنا في سيرته وما يضاف إليه من الشعر ما يعيننا على إثبات شخصية امرئ القيس وشعره فكانت النتيجة محزنة جداً . ذلك أنها انتهت بنا إلى أن نقف من عبيد وشعره نفس الموقف الذي وقفناه من امرئ القيس وشعره وليس علينا في ذلك ذنب ، فالرواة لا يحدّثونا عن عبيد بشيء يقبل التصديق . إنما عبيد عند الرواة والتقصاص شخص من أصحاب الخوارج والكرامات . كان

صديقاً للجنّ والسماء . وما ، عُمَرُ عراً طويلاً يصلون به الى ثلاثة قرون ومات ميتة منكورة : قتله النعمان بن المنذر أو المنذر بن ماء السماء في يوم يؤسه . والزواة يعرفون شيطان عبيد . واسم هذا الشيطان هبيد ، وقد حاول بعضهم أن يرسل هذا المثل : « لولا هبيد ما كان هبيد » . وقد دروا هبيد هذا شعراً وزعموا أنه أراد أن يلهم الشعر ناساً غير هبيد فلم يوفق . ولعبيد مع الجن أحداث لا تخطر من لذة وعجب . ولكن كل ما قرأ من أخبار عبيد لا يعطينا من شخصيته شيئاً ولا يبعث الاطمئنان إلا في أنفس العامة أو أشباه العامة .

فأما شعر عبيد فليس أشد من شخصيته وضوحاً . فلرواة يحدّثوننا بأنه مضطرب ضائع . وابن سلام يحدّثنا في وضع من كتابه « طبقات الشعراء » أنه لم يبق من شعر عبيد وطرفة إلا قصائد بقدر عشر ، ولكنه يحدّثنا في وضع آخر أنه لا يعرف له إلا قوله :

أفقر من أهله ملحوبُ فالتقطيتُ فالتقط

ثم يقول ابن سلام : ولا أدري ما بعد ذلك . ولكن رواية آخرين يروون هذه القصيدة كاملة ويروون له شعراً آخر في هجاء امرئ القيس ومما رضى به ، وفي استعطاف حُجْر على بن أسد . ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي قد بناها مطلعها لتجزم بأنها منتحلة لا أصل لها . وحسبك أنه يثبت فيها وحدانية الله وعلمه على نحو ما يثبتها القرآن فيقول :

والله ليس له شريكُ علّامُ ما أخفت القلوبُ

فأما شعره الآخر الذي عارض فيه امرئ القيس وهجا فيه كندة فلا حظاً له من صحة فيما نعتقد . وذلك أن فيه إسفافاً وضعفاً وسهولة في اللفظ والا سلوب لا يمكن أن تضاف الى شاعر قديم . ويكفي أن تقرأ هذه القصيدة التي أولها :

(٢٩)

ياذا الخوفنا بقه ل أبيه إذلالا وحينما
أزعمت أنك قد قتلنا سراننا كذباً وبعينا
لتعرف أنها من عمل القصاص ، وأن هذا الشعر وأشباهه إنما هو من أثر
التنافس بين المعصية الجنية والمضرة .

ولولا أننا نؤثر الابهام ونحرص عليه لروينا لك هذا الشعر ووضعنا يدك على
مواضع التوليد فيه ؛ ولكن الرجوع الى هذا الشعر يسير والحكم عليه أيسر .
وإذا فكل شعر امرئ القيس الذى يتصل بشعر عبید هذا منحول أيضاً كشعر
عبید .

وقد رأيت من هذه الالمامة القصيدة بهؤلاء الشعراء الثلاثة : (امرئ القيس
وعبيد وعلقمة) أن الصحيح من شعرهم لا يكاد يذكر وأن الكثرة المطلقة من
هذا الشعر مصنوعة لا تثبت شيئاً ولا تنفى شيئاً بالقياس الى العصر الجاهلى ؛
لا نستثنى من ذلك الا قصيدتين اثنتين لعلقمة :

الأولى : « طحا بك قلبٌ لحسان طروبٌ »

والثانية : « هل ما علمت وما استودعت مكتوم »

فقد يمكن أن يكون هاتين القصيدتين نصيب من الصحة مع شيء من
التحفظ في بعض أبيات القصيدة الثانية . ولكن صحة هاتين القصيدتين لا تمس
رأينا في الشعر الجاهلى ؛ فقد رأيت أن علقمة متأخر العصر جداً ، وأنه مات بعد
ظهور الاسلام ، ورأيت أيضاً أنه كان يأتى قريشاً ويعرض عليها شعره . على
أننا احتفظنا لأنفسنا بالشك في بعض أبيات القصيدة الثانية يظهر فيها التوليد ،
وهي هذه الابيات التى يذهب فيها الشاعر مذهب الحكمة وضرب المثل .

عمرو بن قتيبة — مهلهل — جلييلة

وشاعران آخران يتصل ذكرهما بذكر امرئ القيس . كان أحدهما — فيها يقول الرواة — صديقاً له ، صحبه في رحلته في قسطنطينية ، ولم يعد من هذه الرحلة كما لم يعد امرؤ القيس ، وهو عمرو بن قتيبة . وكان الآخر خال امرئ القيس — فيها يقول الرواة — وهو مهلهل بن ربيعة .

ولا بد من وقفة قصيرة عند هذين الشاعرين فسرى بعد قليل من التفكير أن حياتهما ليست أوضح ولا أثبت من حياة امرئ القيس وعبيد ، وأن شعرهما ليس أصح ولا أصدق من شعر امرئ القيس وعبيد .

ولنلاحظ قبل كل شيء أن بين امرئ القيس وعمرو بن قتيبة شبهاً غريباً ؛ فقد كان امرؤ القيس يسمى الملك الضاليل . وقد رنا نحن هذا الاسم تفسيراً غير الذي اتفق عليه الرواة وأصحاب اللغة ، قتلنا إنه الملك المجهول الذي لا يعرف عنه شيء قلنا إنه ضلُّ بن ثُلٍّ . وكانت العرب تسمى عمرو بن قتيبة عمراً الضائع . فأما المتأخرون من الرواة بعد الاسلام فقد التمسوا لهذه التسمية تفسيراً فوجدوه في مهولة ويسر ، أليس قد رحل مع امرئ القيس في القسطنطينية ؟ أليس قد مات في هذه الرحلة ؟ فهو أئاً عمرو الضائع ، لأنه ضاع في غير قصد ولا وجه . أما نحن فنفسر هذا الاسم كما فسرنا اسم امرئ القيس ، ونرى أن عمرو بن قتيبة ضاع كما ضاع امرؤ القيس من الذاكرة ، ولم يعرف من أمره شيء إلا اسمه هذا كما لم يعرف من أمر امرئ القيس ولا من أمر عبيد إلا اسمهما ، ووضعت له قصة كما

وضعت لكل من صاحبيه قصة ، وحل عليه شعر كما حل على صاحبيه الشعر أيضاً .

قال الرواة : إن ابن قينة عمر طويلاً وعرف امرأ القيس وقد انتهت به السن الى الهرم ، ولكن امرأ القيس أحبه واستصحبه في رحلته رغم سنه . قال ابن سلام : إن بني أقيش كانوا يدعون بعض شعر امرئ القيس لعمر بن قينة وليس هذا بشئ . وفي الحق أن هذا ليس بشئ ، فإن هذا الشعر لا يمكن أن يكون لعمر بن قينة كما لا يمكن أن يكون لامرئ القيس فهو شعر محدث محمول . وإذا كان عمرو بن قينة لم يعرف امرأ القيس ، إلا بعد أن تقدمت به السن وأدركه الهرم فيجب أن يكون قد قال الشعر قبل امرئ القيس الذي لم يتقدم به السن . والرواة يزعمون أن ابن قينة قال الشعر في شبابه الأول ، وإذا فليس امرؤ القيس هو أول من فتح للناس باب الشعر . ولكن مالنا تقف عند شئ . كهذا والرواة يضطربون فيه اضطراباً شديداً ، فهم يزعمون أن أول من قصده القصائد مهمل بن ربيعة خال امرئ القيس . وكان امرأ القيس انما جاءه الشعر من قبل أمه ومعنى ذلك أن الشعر عدنانى لا قحطانى . ومن هنا نشأت نظرية أخرى تزعم أن الشعر يمانى كله ، بدى بامرئ القيس في الجاهلية وختم بأبي نواس في الاسلام . فأنت ترى أنا حين تقف عند مسألة كهذه لا تتجاوز العصبية بين عدنان وقحطان . ولكن سترى أكثر من هذا بعد قليل .

قصة عمرو بن قينة التي يرويها الرواة ليست شيئاً قديماً ، وانما هي حديث كثيره من الأحاديث ، فهم يزعمون أن أباه توفي عنه طفلاً فكفله عمه ، ونشأ عمرو جليلاً وعضد الطلمة فكلفت به امرأة عمه وكنتمت ذلك حتى اذا غلب زوجها لأنز من أموره أرسلت الى الفقى ، فلما جاء دعته الى نفسها ، فابتنع وفاء لعمه

وامتناعاً عن منكر الأمر ، وانصرف . ولكنها حنقت عليه وألقت على أثره جفنة ، حتى إذا عاد زوجها أظهرت الغضب والغليظ وقصّت على زوجها الأمر وكشفت عن الأثر ، فغضب الرجل على ابن أخيه . وهنا يختلف الرواة ، فمنهم من يزعم أنه لم يقتله ، فهرب إلى الحيرة ، ومنهم من يزعم أنه أعرض عنه . ومما يمكن من شيء قد اعتذر الشاب إلى عمه في شمر نروي لك منه طرفة للتمس بيدك ما فيه من سهولة ولين وتوليد :

خليلي لا تستعجلا أن تزودا	وأن تجمعا شمل وتتنظرا غدا
فما لبتي يوماً بسائق مضم	ولا سرعني يوماً بساقطة الردى
وإن تنظرا في اليوم أقصر لبانة	وتسوجبا متاً على وتحمدا
لعمرك ما نفس بجد رشيدة	تؤامرن سوما لأصرم مرتدا
وإن ظهري مني قوارص جة	وأفرغ من لوى مرارا وأصعدا
على غير جرم أن أكون جنيته	سوى قول ياغ كاذب متجهدا
لعمري لنم المرء تدعو بخلة	إذا ما اللنادي في المقامة نددا
عظيم رماذ القدر لا متعاس	ولا مؤيس منها إذا هو أوقدا
وإن صرحت كحل وهبت عربة	من الريح لم ترك من المال مرقدا
صبرت على وطء الموالى وخطبهم	إذا ضن ذو القربى عليهم وأخذما
ولم يحم حرم الحى إلا محافظ	كريم الحيات ماجد غير أجردا

ونظن أن النظر في هذه القصة وفي هذه القصيدة يكفي ليقنن القارئ بأننا
 إمام شيء منتحل متكلف لاحظ له من صدق . وليس خيراً من هذه القصيدة
 هذا الشعر الذي يقال إن عمرو بن قتيبة أنشأه لما تقدمت به السن يصف به
 هرمه وضعفه . ولعله قاله قبل أن يرتحل مع امرئ القيس إلى بلاد الروم . ويزعم

الشعبى ، أو من روى عن الشعبى أن عبد الملك بن مروان تمثل به في حائه القى مات فيها . وهو :

كأنى وقد جاوزتُ تسعين حِجَّةً خلعتُ بها عني عِنانَ الجِسامِ
على راحتينِ مرَّةً وعلى المعصا أنوء ثلاثاً بعدهن قِياسِ
رمتنى بناتُ الدهر من حيث لا أرى فما بال من يؤمى وليس برامِ
فلو أن ما أرمى بنبل وميتها ولكنما أرمى بنير سهامِ
إذا ما رآنى الناس قالوا ألم يكن حديثاً جديداً البرى غير كِهامِ
وأفنى وما أفنى من الدهر ليلة وما يُفنى ما أفنيت سلك نظامِ
وأهلكنى تأميل يومٍ وليس لي وتأميلُ عامٍ بعد ذاك وعامِ
فمنح نستطيع بعد هذا أن نضيف عمرو بن قبيصة إلى صاحبيه الضامنين :
(عبيد وامرئ القيس) ، وأبى ننتقل إلى مهمل ، لرى ماذا يمكن أن يثبت
لنا من أمره وشعره .

فأما أمره فنظن أنه يسير لا سبيل إلى الاختلاف فيه . فيجب أن نبين من
السذاجة خطأ غير قليل لنسلم بما كان يتحدث به الرواة من أمر هذه القصة
الطويلة المريضة : قصة البسوس . ونظن أن الاتفاق يسير على أن هذه القصة
قد طوّلت ونمّيت وعظم أمرها في الإسلام حين اشتد التنافس بين ربيعة ومضر
من ناحية ، وبين بكر وتغلب من ناحية أخرى . وليس مهمل في حقيقة الأمر
إلا بطل هذه القصة ، وقد عظم أمره وارتفع شأنه بمقدار ما نمّيت هذه القصة
وطوّلت فيها . ولنا نذكر أن خصومة عنيفة كانت بين القبيلتين الشقيقتين بكر
وتغلب في العصور الجاهلية القديمة ، وأن هذه الخصومة قد انتهت إلى حروب
سفكت فيها الدماء وكثرت فيها القتل ، ولكن أسباب هذه الخصومة ومظاهرها

وأعراضها وآثارها الأدبية قد ذهبت كلها ولم يبق منها إلا ذكرى ضئيلة تناولها القصاص فاستغلوا استغلالاً قوياً ، ووجدت بكر وتغلب وريعة كلها حاجتها في هذا الاستغلال ، ولم لا ؟ ألم تكن النبوة والخلافة ومظاهر الشرف كلها لمضر في الاسلام ؟ وكيف يستطيع العرب من ربيعة أن يؤمنوا لمضر بهذه السيادة وهذا المجد دون أن يثبتوا لأنفسهم في قديم العهد على أقل تقدير مجداً وشرافاً وسيادة ؟ وقد فعلوا : فزعموا أنهم كانوا سادة العرب من عدنان في الجاهلية : كان منهم الملوك والسادة ، وكان منهم الذين ذادوا القحطانية عن ولد عدنان ، وكان منهم الذين قالوا طفيان اللخمين في العراق والعسائين في الشام ، وكان منهم الذين هزموا جيوش كسرى في يوم ذي قار . لمضر إذاً حديث العرب بعد الاسلام ، ولربيعة قديم العرب قبل الاسلام . فإذا لاحظت الى هذا ما كان من الخصومة الفعلية بين ربيعة ومضر أيام بني أمية وما كان من الخصومة الأدبية بين جرير شاعر مضر الذي يقول :

إن الذي حرم المسكارم تغلباً جعل النبوة والخلافة فينا
هذا ابن عمي في دِمَشْقَ خليفة لو شئتُ سافِكمُ الى قطينا
وبين الأخطل الذي يقول :

أبى كُتَيْبٍ إِنَّ عَمِّيَ الْهَذَا قَتَلَ الْمُلُوكَ وَفَكَكَ الْأَغْلَا
نقول اذا لاحظت كل هذه الخصومات لم يصعب عليك أن تتصور كثرة الالتحام في القصص والشعر حول ربيعة عامة وحول هاتين القبيلتين من ربيعة خاصة ، وهما بكر وتغلب . على أن بعض الرواة كانوا يظهرون كثيراً من الشك فيها كانت تتحدث به بكر وتغلب من أمر هذه الحروب .

ومها يكن من شيء فليست شخصية مهمل بل بأوضح من شخصية امرئ القيس أو عبيد أو عمرو بن قيسمة ؛ وإنما تركت لنا قصة البسوس منه صورة هي الى الأساطير أقرب منها الى أى شيء آخر . ومن هنا قال ابن سلام إن العرب كانت ترى أن مهملًا كان يتكثرو ويدي في شعره أكثر مما يعمل . والحق أن مهملًا لم يتكثرو ولم يدهي شيئًا ، وإنما تكثرت تغلب في الاسلام ونحلته ما لم يقل . ولم تكثف بهذا الالتحال بل زعمت أنه أول من قصّد القصيد وأطال الشعر ، ثم أحسّت ما نحس الآن أو أحسه الرواة أنفسهم وهو أن في هذا الشعر اضطرابًا واختلاطًا ، فزعمت ، أو زعم الرواة ، أنه لهذا الاضطراب والاختلاط معي مهملًا ، لأنه هلل الشعر . والمهملة الاضطراب . ويستشهد ابن سلام على هذا بقول النابغة :

أتاك بقول هلمك النسيج كاذب

وليس من شك في أن شعر مهمل مضطرب ، فيه هلمة واختلاط . ولكننا نستطيع أن نجد هذه الهلمة نفسها في شعر امرئ القيس وعبيد وابن قيسمة وكثير غيرهم من شعراء العصر الجاهلي ؛ فقد كانوا جميعًا مهملًا إذاً .

غير أننا لا نستطيع أن نعلمن الى أن مهمل شعراء الجاهلية جميعًا الشعر بحيث يصبح لكل واحد منهم شخصيات شعرية مختلفة تتفاوت في القوة والضعف وفي الشدة واللين وفي الاغراب والسهولة . وإذا فن الذي هلل الشعر ؟ هلله الذهن وضموه من القصاص والمنتحلين وأصحاب التناقص والخصومة بعد الاسلام .

ويمكن أن نظهر على شيء من شعر مهمل لثرى كما نرى أنه لا يمكن أن

يكون أقدم شعر قالته العرب :

ألبتنا بنى حُصْمُ أنيرى	إذا أنت اقتضيت فلا تحورى
فان يك بالذئاب طال ليل	فقد أبكى من الليل القصير
فلو نُبش المفايرُ من كَلْبٍ	لأخبر بالذئاب أى زير
ويوم الشعشين لقرّ عيناً ،	وكيف لقاه من تحت القبور
على أنى تركت بواردات	بُغَيْرَآ فى دم مثل المبرد
هتكت به بيوت بنى عبّاد	وبعض الفشم أشقى للصودر
على أن ليس يوفى من كليب	إذا برزت مخبأة الخدود
وهمام بن رُوءَ قد تركنا	عليه القُشمان من النسور
ينسوه بصدره والرمح فيه	ويخلجه خِندَبُ كالبعير
فلولا الريح أسمعُ من يَجْجُرُ	صليلَ البيض تُقرع بالذكور
فدى لبنى شقيقة يوم جاوا	كأسد الغاب لجّت فى الزئير
كأن رماحهم أشطانُ بشر	بعيد بين جاليتها جَرور
غداة كأننا وبنى أينا	بجنب عُنَيْزَة رَحِيّا مُدير
نظل الخليل عاكفة عليهم	كأن الخليل تُرْحَضُ فى غدِير

أليس يقع من نفسك وقع الدهش أن يستقيم وزن هذا الشعر وتطارد قافيته وأن يلائم قواعد النحو وأساليب النظم لا يشذ فى شيء ولا يظهر عليه شيء من أعراض القدم أو مما يدل على أن صاحبه هو أول من قصد التصيد وطول الشعر ؟

أليس يقع فى نفسك هذا كله وقع الدهش حين تلاحظ معه سهولة اللفظ

ولينه وإسفاف الشاعر فيه الى حيث لا تشك أنه رجل من الذين لا يقدرّون إلا على مبتذل اللفظ وسوقيه ؟

ولكننا لا نريد أن نترك مهلهلاً هذا دون أن نضيف اليه امرأة أخيه جلييلة التي رثت كلياً — فيما يقول الرواة — بشراً لا ندرى أين استطاع شاعر أو شاعرة في هذا العصر الحديث أن يأتي بأشد منه سهولة وليناً وابتدالاً ، مع أننا نقرأ للخنساء وليلى الأخيلية شعراً فيه من قوة المتن وشدة الامر ما يعطينا صورة صادقة للمرأة العربية البدوية . قالت جلييلة :

يا ابنة الأقوام إن شئت فلا	تعملي بالوم حتى تسألى
فاذا أنت تبينت الذى	يوجبُ الومَ فلوى واعذلى
إن تكن اخت امرئٍ لميت على	شقي منها عليه فافعل
جلّ حسدى فعل جساس فيا	حسرى عما انجلى أو ينجل
فعل جساس على وجدى به	قاصم ظهري ومذن أجلى
يا قتيلاً قوض الدهر به	سقت يتيّ جميعاً من عكل
هدم البيت الذى استحدثته	واشقى فى هدم يتيّ الأول
ورماني قتله من كتيب	رمية المصنّى به المستأكل
يا نسائي دونكنّ اليوم قد	خصنى الدهر برزه معضل
خصنى قتل كليب بلطى	من ورأى ولطى مستقبلى
ليس من يبكى ليوميه كمن	إنما يبكى ليوم ينجل

وقد أعرضنا في كل هذه الأحاديث عن اسجاع ما نظن أن أحداً يرتاب في أنها مصنوعة متكلفة . ونعتقد أن قراءة هذا الشعر الذى رويناها تكفى لنضيف

في غير مشقة مهلهلا وامرأة أخيه الى ابن أخته امرئ القيس .
وقد فرغنا من امرئ القيس ومن يتصل به من الشعراء ولكننا لم نفرغ
من الشعراء أنفسهم ؛ فلا بد من وقفات أخرى قصيرة عند طائفة منهم .
وسنثبت لك هذه الوقفات أننا لسنا غلاة ولا مسرفين إن خشينا ألا يقتصر الشك
على امرئ القيس وشعره .

عمرو بن كلثوم — الحارث بن حلزة

ونحن حين ندع مهلهلا وامرأة أخيه الى هذين الشاعرين من أصحاب المملقات لا نتجاوز ربيعة بل لا نتجاوز هذين الحيين من ربيعة وهما حيا بكر وتغلب .
فعمرو بن كلثوم تغلبى ، وهو فى عرف الرواة لسان تغلب الناطق ، هو الذى سجل مفاخرها وأشاد بذكورها فى شعره ، أو بعبارة أدق : فى قصيدته التى تروى بين المملقات . وقد كان — فيما يقول الرواة — بطلا من أبطال تغلب ورث القوة والأيد وشدة البأس وإياه الضيق عن جدّه مهلهل ؛ فقد كانت أمه ليل بنت مهلهل .

وقد أحبط عمرو بن كلثوم فى مولده ونشأته بل فى مولد أمه بطائفة من الأساطير لا يشك أشد الناس سذاجة فى أنها لون من ألوان العيب والانتحال : زعموا أن مهلهلا لما ولدت له ليلى أمر برأدها فأخبتها أمها ، ثم نام فأتاه آت وتنبأ بأن ابنته هذه ستلد ابنا يكون له شأن ، فلما أصبح سأل عن ابنته فقيل ومئنت فكذب وألم فأظهرت له فأمر بلحسان غداها . ثم تزوجت كلثوما فسا زالت ترى فيما يرى النائم من يأتيها فيخبرها عن ابنها بالأعاجيب حتى ولدته ونشأته . قلوا وقد ساد عمرو بن كلثوم قومه ولما يتجاوز الخامسة عشرة .

فكل هذه الأحاديث التى نشير إليها إشارة ، تدل على أن عمرو بن كلثوم قد أحبط بطائفة من الأساطير جعلته الى أبطال القصص أقرب منه الى أشخاص التاريخ . ومع ذلك فقد يظهر أنه وجد حقا ، وقد يظهر أنه على خلاف من قدمنا

ذكرهم من الشعراء . وقد أعقب ؛ فصاحب الأغاني يحددنا بأن له عقبا كان باقيا الى أيامه .

وسواء أكان عمرو بن كلثوم شخصا من أشخاص التاريخ أم بطلا من أبطال القصص ، فإن القصيدة التي تنسب اليه لا يمكن أن تكون جاهلية أو لا يمكن أن تكون كثرتها جاهلية . وهل نستطيع قبل كل شيء أن نعلم أن ما يتحدث به الرواة من أن عمرو بن كلثوم قتل ملكا من ملوك الحيرة هو عمرو ابن هند المشهور ، وذلك حين بنى عمرو بن هند هذا وانتهى به الطغيان الى أن طمع في أن تستخدم أمه ليلي بنت مهمل أم عمرو هذا ؟ قال الرواة : فطلبت هند أم الملك الى ليلي بنت مهمل أن تناولها طبقا ؛ فأجابتها ليلي : لنقم صاحبة الحاجة الى حاجتها ؛ فألحت هند ؛ فصاحت ليلي : **وَأَذْلَاهُ يَا تَغْلِبُ** ! وكان ابنها عمرو في قبة الملك فسمع دعاءها فوثب الى سيف معلق فضرب به الملك ، ونهضت بنو تغلب فنهبوا قبة الملك وعادوا الى باديتهم .

غير أن النص التاريخي الذي يثبت هذه القصة لم يصل إلينا بعد . وهل من المقول أن يقتل ملك الحيرة هذه القنلة ويقف الأمر عند هذا الحد بين آل المنذروبين تغلب من ناحية وبين ملوك الفرس وأهل البادية من ناحية أخرى ؟ أليس هذا لو أن من الأحاديث التي كان يتحدث بها القصاص يستمدونها من حاجة العرب الى المفاخرة والتنافس ؟ بلى ! وقصيدة عمرو بن كلثوم نفسها نوع من هذا الشعر الذي كان ينتحل مع هذه الأحاديث . وأنت اذا قرأت هذه القصيدة رأيت أن مهلهلا لم يكن يتكرر وحده وإنما أورث التكرار والكذب سبطه عمرو بن كلثوم ؛ فلنسا نعرف كلمة تضاف الى الجاهليين وفيها من الاسراف والغلو ما في كلمة عمرو بن كلثوم هذه . هل أن رأى الرواة فيها يشبه رأيهم في

معلقة امرئ القيس ؛ فهم يشكون في بعضها وهم يختلفون في الأبيات الأولى منها :
أقلما عمرو بن كلثوم أم قلما عمرو بن عدي ابن أخت جذيمة الأبرش ؟ فأما
الذين يضيفون هذه الأبيات لعمرو بن كلثوم فيرون أن مطلع القصيدة :

ألا هي بصحبك فاصبحينا

وأما الآخرون فيرون أن مطلعها :

قفي قبل التفرق يا ظلمي

وأولئك وهؤلاء لا يختلفون في إنطاق عمرو بن عدي بالبيتين :
صددت الكأس عنا أم عمرو وكأن الكأس مجراها اليمين
وما شئت الشلافة أم عمرو بصاحبك الذي لا تصبحينا
وأنت حين تمضي في القصيدة ترى فيها أبياتاً مكررة تقع في وسط القصيدة
وفي آخرها ، ولكن هذا النحو من الاضطراب مشترك في أكثر الشعر الجاهلي
مصدره اختلاف الروايات ، فإذا قرأت القصيدة نفسها فستجد فيها لفظاً سهلاً
لا يخلو من جزالة ، وستجد فيها معاني حسناً ونظراً لا بأس به لولا أن الشاعر
يسرف فيه من حين إلى حين إسرافاً ينتهي به إلى السخف كقوله :

إذا بلغ الرضيع لنا طعاماً تخيّر له الجبابر ساجدين

وستجد فيها أبياتاً تمثل إياه البدوي للضم واعتنازه بقوة وبأسه كقوله :

ألا لا يجهان أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

قلت إن هذا البيت يمثل إياه البدوي للضم . ولكني أسرع فأقول إنه
لا يمثل سلامة الطبع البدوي وإعراضه عن تكرار الحروف إلى هذا الحد
الملل :

ألا لا يجهان أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فقد كثرت هذه الجليات والماءات واللغات واشتد هذا الجهل حتى أن
وهم يحملون على الأعشى بيتاً فيه مثل هذا النوع من التعسف . ولكننا نشك في
صحة هذا البيت الذي يضاف إلى الأعشى .

ومما يمكن من شيء ، فإن في قصيدة ابن كلثوم هذه من رقة اللفظ وسهولته
ما يجعل فهمها يسيراً على أقل الناس حظاً من العلم باللغة العربية في هذا العصر
الذي نحن فيه . وما هكذا كانت تتحدث العرب في منتصف القرن السادس
للمسيح وقبل ظهور الاسلام بما يقرب من نصف قرن . وما هكذا كانت تتحدث
ربيعة خاصة في هذا العصر الذي لم تسد فيه لغة مصر ولم تصبح فيه لغة الشعر .
بل ما هكذا كان يتحدث الأخطل التغلبي الذي عاش في العصر الأموي أي
بعد ابن كلثوم بنحو قرن . واقرأ هذه الأبيات وحدني أعطني إلى جاهليتها :

تفي قبل . التفرق يا طمعينا	نخبزك اليقين [وتغيرينا]
قفي نسائك هل أحدث صرباً	لوشك البين أم خنت الأمانة
بيوم كربسة ضرباً وطعناً	أقر به . واليك العمونا
وإن غداً وإن اليوم دهن	وبعد غد بما لا تعلينا
رؤيك إذا دخلت على خلدي	وقد أمنت هيون الكاشعينا
ذراعي . قتل آدماء بكر	هجان اللون لم تقرأ جنينا
وثدياً مثل حنجر العاج رخماً	حصاناً من أكف اللامسينا
ومنتى لدانة سقت وطالت	روادفها تنوء بما ولينا
وما كمة يضيئ الباب عنها	وكشعا قد جنت به جنونا
وساريق بكتل أو رخام	يرن خشاش : حليها رثينا
واقرأ هذه الأبيات أيضاً :	

ألا لا يعلم الأقوام أنا
ألا لا يجهل أحد علينا
بأى مشيئة عمرو بن هند
بأى مشيئة عمرو بن هند
نهددنا وأودعنا رويداً
فإن قاتلنا ياعمرؤ أعيت
تضعضنا وأنا قد وثينا
فنجعل فوق جمل الجاهلينا
نكون لقلبك فيها قطينا
تطيع بنا الوشاة وتردينا
مق كنا لأمك مقتونيا
على الأعداء قبلك أن تلينا
وهذه الأبيات :

ونحن التاركون لما سخطنا
وكنا الأيمنين إذا التقينا
فصالوا صولةً فيمن يليهم
فأبوا بالهباب والسبايا
البكم يا بني بكر اليكم
وهذه الأبيات وقارن بينها وبين الأبيات الأخيرة :

وقد علم القبائل من ممد
بأننا المطعمون إذا قدرنا
وأنا المانعون لما أردنا
وأنا التاركون إذا سخطنا
وأنا العاصمون إذا أظننا
ونشرب إن وردنا الماء صفواً
إذا قبب بأبطحها بئينا
وأنا المهلكون إذا ابتلينا
وأنا النازلون بجميث شينا
وأنا الآخذون إذا رضىنا
وأنا العارمون إذا عصينا
ويشرب غيرنا كدراً وطينا
وهذه الأبيات :

إذا مال الملك سام الناس خسفاً
أيئنا أن تقر الدل فينا

لنا الدنيا ومن أمسى عليها ونبتش حين نبتش قلدرينا
ملأنا البرحق ضاق هنا وماء البحر نملؤه سفينا
إذا بلغ الرضيع لنا قطاماً نخرّ له الجبار ساجدينا

أمتن من هذه القصيدة وأرصن قصيدة الحارث بن حلزة ، وكان لسان بكر ،
فيما يقول الرواة ، ومحاميا والذائد عنها بين يدي عمرو بن هند أيضا . زعموا أن
عمرو بن هند أصلح بين القبيلتين المختصمتين بكر وتغلب واتخذ منهما رهائن ،
فتمرّضت رهائن تغلب لبعض الشر وهلكت أو هلك أكثرها ، فنجحت
تغلب على بكر وطالبت بدية الملكى ، وأبت بكر ، وكادت تستأنف الحرب
بينهما ، واجتمعت أشرافهما الى عمرو بن هند ليحكم بينهما ، وأحسن الحارث
ميل الملك الى تغلب فنهض فاعتمد على قومه وارتمل هذه القصيدة . قلوا وكان
به وضع ، وكان الملك قد أمر أن يكون بينه وبينه سستار ، فلما أخذ ينشد
قصيدته أخذ الملك يعجب به ويدنيه شيئا فشيئا حتى أجلسه الى جانبه وقضى
لبكر .

ويكفى أن تقرأ هذه القصيدة ترى أنها ليست مرتجلة ارتجالا وانما هي
نظمت وفكر فيها الشاعر تفكيرا طويلا ورتب أجزائها ترتيباً دقيقاً . وليس
فيها من مظاهر الارتجال إلا شيء واحد وهو هذا الاقواء الذى نجد في قوله .

فملكنا بذلك الناس حتى ملك المنذر بن ماء السماء

فالغافية كلها مرفوعة الى هذا البيت . ولكن الاقواء كان شيئا شائما حتى
عند الشعراء الاسلاميين الذين لم يكونوا يرتجلون في كل وقت . قول إن قصيدة
الحارث أمتن وأرصن من قصيدة ابن كلثوم . وقد نظمنا في عصر واحد ، إن صح

ما يقول الرواة ، فيما مسوقتان الى عمرو بن هند . فقرأ هذه الأبيات للحارث
وقارن بينها في اللفظ والمعنى وبين ما قدمنا لك من شعر عمرو :

ملك أضرع البرية لا يو	جد فيها لما لديه كغناه
ما أصابوا من تغلب فطالو	ل عليه اذا أصيب الغناء
كتكاليف قومنا اذ غزا المذ	نذر هل نحن لابن هند رعا
اذ أحل العلياء قبة ميسر	ن فادنى ديارها الموصاء
فتأوت له قرأضة من	كل حى كأنهم ألقاء
فهداهم بالأسودين وأمرال	له ببلغ تشقى به الأشقياء
اذ تمنونهم غرورا فساد	هم اليكم أمنية أثراء
لم يغرؤكم غرورا ولكن	رفع الآل لشخصهم والظعاء

وانظر الى هذه الأبيات يعبر فيها الشاعر تغلب باغارات كانت عليهم لم
يكتشفوا لأنفسهم من أصحابها :

أعلينا جناح كندة أن يد	نم غاذهبهم ومنا الجزاء
ليس منا المضرّيون ولا قيد	س ولا جندل ولا الحداء
أم جنابا بنى هتيق فن يد	نذر فانا من جربهم برآء
أم علينا جرى العباد كاني	ط بجوز المحمل الأعباء
وتمانون من تميم بأيدي	هم رماح صدورهن القضاء
تركوم . ملحين وآبوا	بنهاب يهضم منها الحداء
أم علينا جرى حنيقة أم ما	جعت من محارب غبراء
أم علينا جرى قضاة أم يد	س علينا فبا جنوا أنداء

نم جادوا يسترجعون فلم نر جمع لهم شامة ولا زهراء
فأنت ترى أن بين القصيدتين فرقا عظيما في جودة اللفظ وقوة المتن وشدة
الأسر . على أن هذا لا يغير رأينا في القصيدتين ، فنحن نرجح أنهما منتحلتان .
وكل ما في الأمر أن الذين كانوا ينتحلون كانوا كالشعراء أنفسهم يختلفون قوة
وضمنا وشدة ولينا . فالذي انتحل قصيدة الحارث بن حلزة كان من هؤلاء الرواة
الأقوياء الذين يحسنون تخير اللفظ وتنسيقه ونظم القصيد في مائة وأيد . ولسنا
نتردد في أن نعيد ما قلناه من أن هاتين القصيدتين وما يشبههما مما ينتحل
بالخصومة بين بكر وتغلب إنما هو من آثار التنافس بين القبيلتين في الاسلام
لا في الجاهلية .

طرفة بن العبد — المتلمس

وشاعران آخران من ربيعة قف عندهما وقفة قصيرة هما طرفة ابن العبد والمتلمس . وانما نجمعهما لأن القصص جمعها من قبل . فقد زعموا أن المتلمس كان خال طرفة . ولم يقف جمع القصص بينهما عند هذا الحد بل قد جمعا في الشيء القليل الذي نعرفه عنهما ؛ ذلك أن لطرفة والمتلمس أسطورة لمج بها الناس منذ القرن الأول للهجرة . وهم يختلفون في روايتها اختلافاً كثيراً ، ولكننا نتخير من هذه الروايات أيسرها وأقربها الى الانسان :

زعموا أن هذين الشاعرين هجوا عمرو بن هند حتى أحنقاه عليهما ، ثم وفدا عليه فتلقاهما لقاء حسناً وكتب لهما كتابين الى طامله بالبحرين وأومهما أنه كتب لهما بالجواز والصلوات ؛ فخرجا يقصدان الى هذا العامل . ولكن المتلمس شك في كتابه فأقرأه غلاماً من أهل الحيرة فاذا فيه أمر بقتل المتلمس ، فألقى كتابه في التهر ، وألج على طرفة في أن يفعل فعله فأبى ؛ واقترب الشاعران : مضى أحدهما الى الشام فنجاً ، ومضى الآخر الى البحرين فلقى الموت . وكان طرفة حديث السن لم يتجاوز العشرين في رأى بعض الرواة ولم يتجاوز السادسة والعشرين في رأى بعضهم الآخر . وقد كثرت الأحاديث حول هذه القصة وأضيفت اليها أشياء أعرضنا عن ذكرها لظهور الالتحال فيها . وغضب عمرو بن هند على المتلمس حين هرب الى الشام وأقلت من الموت فأقسم لا يعظم حبب العراق . واتصل هجاء المتلمس له .

والرواة المحققون يعدون هذين الشاعرين من القلائد . بل لم يروا ابن سلام
للمتلس شيئاً ولم يسم له قصيدة . فأما طرفة فقد قال ابن سلام عنه في موضع
إنه هو وعبيد من أقدم الفحول ولم يبق لها إلا قصائد بقدر عشر . واستقل ابن
سلام هذه القصائد على الشاعرين وقال إنه قد حمل عليهما حمل كثير . وقد
رأيت أنه حين أراد أن يضع عبيداً في طبقته لم يعرف له إلا بيتاً واحداً . فأما
طرفة فقد عرف له المطولة وروى مطامها هكذا :

نلوثةً أطلالٌ بيرةً نهدٍ وقت بها أبكى وأبكى الى الغدر
وعرف له الرائية المشهورة :

أصحوت اليوم أم شاتتك هر

وعرف له قصائد أخرى لم يدل عليها . وقال إنه أشعر الناس بوحدة . يريد
المعلقة . وبين يدنا ديوان لطرفة يشتمل هاتين القصيدتين وقصيدة أخرى
مشهورة ، وهي :

سائلوا هنا الذي يعرفنا بخزأى يوم تحلاق اللم

ثم مقطوعات أخرى ليست بذات غناء . وأنت اذا قرأت شعر طرفة رأيت
فيه ما ترى في أكثر هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين ولا سيما المضرين
منهم من مائة اللفظ وغرابته أحياناً ، حتى لنقرأ الأبيات المتصلة فلا نفهم منها
شيئاً دون أن تستعين بالمعجم . ولكنك مضطر الى أن تلاحظ أن هذا الشعر
أشبه بشعر المضرين منه بشعر الرعيين ؛ فنحن لم نجتمع شعراء ربيعة عفا ،
ولمّا جمعناهم فإما تحدثنا به اليك في هذا الكتاب الى الآن لأن بينهم شيئاً

يتفقون فيه جميعاً ، هو هذه السهولة التي تبلغ الاسفاف أحياناً ؛ لا نستثنى منهم في ذلك إلا قصيدة الحارث بن حازمة . فكيف شد طرفه عن شعراء ربيعة جميعاً فقوى مثنه واشتد أسره وآثر من الاغراب ما لم يؤثر أصحابه ودنا شعره من شعر المضرين ؟

وانظر في هذه الأبيات التي يصف بها الناقة :

وإني لأمضي ألمّ عند احتضاره	بعوجاء مرقال تروح وتفتدى
أودن كألواح الأران نصائفا	على لاحب كأنه ظهر مُرْجَد
جمالية وجناء تروى كأنها	سفجة تبرى لأزعر أربد
ثباري عناقاً ناجيات وأنبعت	وظيفاً وظيفا فوق مؤر معبد
تربت القنن في الشول ترتى	حدائق مولى الأيمرة أغيد
تريع الى صوت المهيب وتتقى	بذى خصل روعات أكلف مَلِيد
كان جناحي مضر حى تكففا	حفافيه سُكا في المصيب بمسرَد

وهو يعضى على هذا النحو في وصف ناقته فيضطرنا الى أن نفكر فيما قلناه من قبل من أن أكثر هذه الأوصاف أقرب الى أن يكون من صنعة العلماء باللغة منه الى أى شيء آخر . ولكن دع وصفه للناقة واقرأ :

ولست بحلال التلاع مخافة	ولكن متى يستفيد القوم أرفد
فإن تبرئني في حلقة القوم تلقى	وإن تلتسنني في الحوانيت تصعد
مق تأتني أصبحك كاساً روية	وإن كنت عنها ذا غنى فافن وازدد
وان يلتق الحى الجميع تلاقى	الى ذروة البيت الشريف المصعد
نداءاي يعضى كالنجوم وقينة	تروح إلينا بين مُرْد ومجستمر

رحيب قطابُ الجيب منها رفيقةٌ
 إذ نحن قلنا أسمعنا انبرت لنا
 على رسلها مطروقة لم تشدد
 إذا رجعت في صوتها خلت صوتها
 نجائبَ أظآر على رُبع ردى
 فسرى في هذه الأبيات لنا ولكن في غير ضعف ، وشدة ولكن في غير
 عنف . وسرى كلاماً لا هو بالفريب الذى لا يفهم ، ولا هو بالسوقى المبثمل ،
 ولا هو بالألفاظ قد رصفت رصفاً دون أن تبدل على شيء . واهض في قراءة
 القصيدة فستظهر لك شخصية قوية ومذهب في الحياة واضح جلى : مذهب اللهو
 واللذة يعتمد اليها من لا يؤمن بشيء بعد الموت ولا يطعم من الحياة إلا فيها
 تنجح له من نعم يرى من الأمم والعار على ما كان بينهما عليه هؤلاء الناس :

وما زال تشربى الخمر والذى
 وبى وإتفاق طريقى ومثلى
 الى أن نعامتى المشيرة كلها
 وأفردت إفراة البعير المعبدة
 رأيت بنى غبراء لا ينكروننى
 ولا أهلُ هناك الطرف الممدد
 ألا أيها الزاجرى أحضر الوفى
 وأن أشهد اللذات هل أنت مغليدى
 فإن كنت لا تستطيع دفع منى
 فدعنى أبادرها بما ملكت يدى
 ولولا ثلاث هن من عيشة الفقى
 وجدك لم أحفل متى قام فؤدى
 فمن سبق العاذلات بشربة
 كسيت متى ما ثعل بالساء تزهد
 وكرى إذا نادى المضاف محباً
 كسيد الغضا نبتته التوردد
 وتصير يوم الدجن والدجن محباً
 بهكتة نحت الخيل المصعد

في هذا الشعر شخصية بارزة قوية لا يستطيع من يلحها أن يزعم أنها متكلفة
 أو متنعلة أو مستعارة . وهذه الشخصية ظاهرة البداوة واضحة الاحلاذ بينة الحزن
 والبأس والميل الى الاباحة في قصد واعتدال . هذه الشخصية تمثل رجلاً فكر

والنفس الخبير والمهدي فلم يصل الى شيء ، وهو صادق في يأسه ، صادق في حزنه ، صادق في ميله الى هذه اللذات التي يؤثرها . ولست أدري أهذا الشعر قد قاله طرفة أم قاله رجل آخر ؟ وليس يعني أن يكون طرفة قائل هذا الشعر . بل ليس يعني أن أعرف اسم صاحب هذا الشعر ؛ وإنما الذي يعني هو أن هذا الشعر صحيح لا تكلف فيه ولا انتحال ، وأن هذا الشعر لا يشبه ما قدمنا في وصف الناقاة ولا يمكن أن يتصل به ، وأن هذا الشعر من الشعر النادر الذي نعت به من حين الى حين في تضاعيف هذا الكلام الكثير الذي يضاف الى الجاهليين ، فنحس حين نقرؤه أنا نقرأ شعراً حقاً فيه قوة وحياة وروح .

وإذاً فأنا أرجح أن في هذه القصيدة شعراً صنعه علماء اللغة هو هذا الوصف الذي قدسنا بعضه ، وشعراً صدر عن شاعر حقاً هو هذه الأبيات وما يشبهها . ولسنا نأمن أن يكون في هذه الأبيات نفسها ما دُرس على الشاعر دساً وانتحل عليه انتحالا .

فأما صاحب القصيدة فيقول الرواة إنه طرفة . ولست أدري أهو طرفة أم غيره ؟ بل لست أدري أجاهلي هو أم إسلامي ؟ وكل ما أعرفه هو أنه شاعر بدوي ملحد شك .

ولست أحب أن أقف عند القصيدتين الآخرين ؛ فإن شخصية الشاعر تستغنى فيها استخفاء وتعود معها الى هذا الشعر الذي وقفت عنده غير مرة والتي يمثل مجده القبيلة ونفحها القديم . وأكبر الظن أن هاتين القصيدتين كقصيدة الحارث بن حذافة وضعتا في الاسلام تخليداً لما أثر بهكر ابن وائل .

فلندع طرفه ولنصل الى المتلس . وأمر المتلس : أيسر من أمر طرفه . نشره
يعود بنا الى شعر ربيعة الذى قدمنا الاشارة اليه والى ما فيه من رقة وإسفاف
وابتذال . ومن غريب أمره أن التكلف فيه ظاهر ولا سبيا فى القافية ، فيكفى
أن تقرأ سينيته التى أولها :

يَا أَلْ بَكْرُ أَلَا لِلَّهِ أَمْكُمُ طَالِ الثَّوَاءُ وَثُوبُ الْعِجْزِ مَلْبُوسُ
لِحَسِّ تَكْلَافِ الْقَافِيَةِ . على أن هذه القصيدة مضطربة الرواية فقد يوضع
آخرها فى أولها ، وقد يروى مطلقها :
كَمْ دُونَ مَيَّةٍ مِنْ مَسْتَعْلٍ قَدْ فِ وَمِنْ فَلَاةٍ بِهَا تَسْتَوِدِعُ الْعَيْسُ
وَلِلْمَتَلَسِّ قَصِيدَةٌ أُخْرَى لَيْسَتْ أَجُودُ وَلَا أَمْنٌ مِنْ هَذِهِ ؛ وَلَمَّا أَدْنَى مِنْهَا
إِلَى الزَّادَةِ ، وَهِيَ الْقَى مَطْلَعُهَا :

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْمَرْءَ رَهْنٌ مَنِيَّةٌ صَرِيحٌ لِمَا فِ الطَّيْرِ أَوْ سَوْفَ يُرْمَسُ
فَلَا تَقْبَلْنَ ضَبًّا مَخَافَةَ مَيْتَةٍ وَتَوْتَنَ بِهَا حَرًّا وَجَلْدُكَ أَمْلَسُ
وَيَقُولُ فِيهَا :
وَمَا النَّاسُ إِلَّا مَا رَأَوْا وَنَحَدَّتُوا وَمَا الْعِجْزُ إِلَّا أَنْ يَضَامُوا فَيَجْلِسُوا
وَرَبَّمَا كَانَتْ مِيمَةُ الْمَتَلَسِّ أَجُودَ مَا يُضَافُ إِلَيْهِ مِنَ الشَّعْرِ ، وَهِيَ الْقَى
أُولَها :

يعرفنى أى رجال ولا أرى أخا كرم إلا بأن يتصكروا
وأكبر الظن أن كل ما يضاف الى المتلس من شعر — أو أكثره على
أقل تقدير — مصنوع ، الغرض من صنعه تفسير طائفة من الأمثال وطائفة
من الأخبار . حفظت فى نفوس الشعب عن ملوك الحيرة وسيرتهم : فى هؤلاء
الأخلاق من العرب وغير العرب الذين كانوا يسكنون السواد . ولا أستبعد أن
(٣٢)

يكون شخص المتلمس نفسه قد اخترع اختراعاً تفسيراً لهذا المثل الذي كان
يضرب بصحيفة المتلمس والذي لم يكن الناس يعرفون من أمره شيئاً ، ففسره
القصاص واستمدوا تفسيره من هذه الأساطير الشعبية التي أشرنا إليها
غير مرة .

٧

الأعشى

على أن لربيعة في جاهليتها شاعراً لا يخلو أمره من الغرابة. فيها يظهر ، وهو الأعشى ميمون بن قيس الذي يعرف أحياناً بأعشى قيس وأحياناً أخرى بأعشى بكر ويذكر غالباً لقبه الأعشى لبس غير . وهو يكنى أبا بصير . وهو متأخر فيما يقول الرواة أدرك الاسلام وكاد يسلم . ومن الناس من يؤرخ وفاته بسنة ٧ للهجرة كأنما يستنبط ذلك من هذه القصة التي تحدثنا انه وفد على النبي فاعترضه قريش وصدته عن سبيل الله . فغرية اياه بمائة ناقة حمراء ، منفرة عن الاسلام بما فيه من جطر للخطر والزنا والقمار . وفي هذه القصة ان أبا سفيان قال له : ان بيننا وبين محمد هدنة . ففهم الذين أرخوا موت الأعشى ان أبا سفيان إنما يذكر هدنة الحديبية . وبها يكن من شوء فالأعشى متأخر وكل الأخبار التي تنصل به والأسماء التي تذكر معه تدل على أنه كان متأخراً ، فهم يذكرون أنه مدح طائفة من الناس كلهم سكان في آخر هذا العصر الجاهلي : ولهذا كله قيمته فقد كان الأعشى إذا يعيش في العصر الذي ظهرت فيه لغة قريش وأخذت تمتد وتجاوز الحجاز ونجداً بعض الشيء . والرواة يتحدثوننا أن الأعشى كان يعيش في الجامة فليس هو اذن من ربيعة العراق وإنما هو أقرب الى داخلية البلاد العربية الشمالية . ولكن الرواة بعد هذا لا يعرفون من أمر الأعشى الا طائفة من الأحاديث لا سبيل الى الثقة بها أو الاطمئنان اليها ؛ بعض هذه الأحاديث فيه رائحة الأساطير ، وبعضها ظاهر فيه الكذب والانتحال وبعضها يستنبط

من أبيات من الشعر شائعة على هذا النحو الذي يستنبط به القدماء أخبارهم من شعرا يعرف من أين جاء : فهم يحدوثونا مثلا بأن قيس بن جندل أبا الأعشى كان يعرف بقتيل الجوع لأنه آوى الى غار فسقطت على فيه صخرة سدته ومات الرجل فيه جوعاً ، يستنبطون ذلك من بيت يضيفونه الى خصم للأعشى كان يهاجيه واسمه جهنم ، وهذا البيت هو :

أبوك قتيل الجوع قيس بن جندل - وخالك عبد من خاعة راضع
والرواة يثبوتون لنا الأعشى كأن كان صاحب بهو ولثة وشراب يظهر لك
فما يضاف اليه من الشعر كما يظهر ذلك في طائفة من الأخبار فقد يروى عن
بعض ولادة الجيامة أنه سأل عن دار الأعشى فدل عليها وسأل عن قبره فأخبر بأنه
في فناء الدار قصد الى هذه الدار ورأى القبر فإذا هو رطب فسأل عن ذلك
فأخبر بأن الفتيان يجتمعون حول هذا القبر فيشربون ويمدون الأعشى واحداً
منهم فإذا جاءت نوبته صبوا على القبر حظه من الخمر فذلك حلة رطوبته . وإذا
صح هذا الخبر فقد كان فتيان الجيامة في القرن الاول للهجرة مسرفين في اللهو
مفرقين في شرب الخمر لا يستترون ولا يصبطنون في ذلك شيئاً من الحيلة وإذا
كان حظ الأعشى وحده كافياً ليحتفظ لقبره بهذه الرطوبة فما بال حظوظ هؤلاء
الفتيان مجتمعين . والظاهر أن هذا الخبر لا قيمة له انما هو من هذه الأخبار التي
تتصل بما في الأساطير من منادة الموتى وصب الخمر على قبورهم .

والرواة يحدوثونا أيضاً بأن فتيان الجيامة كانوا يتهللون بالأعشى ، ولا سيما
حين يعودون من أسفارهم فيطمعون عنده ويشربون ، وما نرى هذا كله إلا نوعاً
من التفسير لما يضاف الى الأعشى من الشعر الذي يصف فيه الخمر ، ولما يروى من
أنه أحجم عن الاسلام وأثر التريث سنة ليستغند بصباية من الخمر كانت بقيت له .

على أن الرواة لا يعرفون كما قلنا من حياة الأعشى شيئاً يمثل لنا بعض الثميل
نشأته أو حياته كلها وشيخاً . وهم بعد هذا يجمعون على أنه كان من الشعراء
المقدمين يعدونه من هؤلاء الأربعة الذين يؤلفون الطبقة الأولى وهم امرؤ القيس
والأعشى والنابغة وزهير . ثم يجمعون هؤلاء الأربعة في سجع يضيفه بعضهم إلى
يونس بن حبيب وبعضهم إلى غير يونس بن حبيب وهو أن امرؤ القيس أشعر
الناس إذا ركب ، والأعشى أشعرهم إذا طرب ، والنابغة أشعرهم إذا رهب ،
وزهيراً أشعرهم إذا رغب . يستنبطون هذا من كثرة ما يضاف إلى امرؤ القيس
من وصف الخليل والصيد ، وإلى النابغة من الاعتذار ، وإلى الأعشى من وصف
الحجر ، وإلى زهير من المدح . ولكن امرؤ القيس لم يكن صاحب خيل وصيد ليس
غيره ، وإنما كان إلى ذلك صاحب لهو ودعارة وفجور . ولم يكن النابغة صاحب اعتذار
لحسب وسترى أن الاعتذار في شعر النابغة ليس شيئاً ، وإنما كان النابغة صاحب
وصف ومدح وهجاء ان صح ما يضيف إليه الرواة . والأعشى يصف الحجر ، ولكن
حظه من المدح أعظم من حظه من وصف الحجر . وهو أكثر مدحاً من زهير ،
ومدحه ان صح ما يضاف إليه من الشعر . منوع كثير الفنون . وكان زهير يمنح
والكنه كان يصف ويشب ويحسن الهجاء . فليس لهذا السجع إذا قيمة إلا
في قوافيه

والرواة يفتنون في تقديم بعض هؤلاء الشعراء على بعض ، ولكن ابن سلام
يرى لنا من ذلك جملة قصيرة لها قيمتها . يحدثنا بأن أهل البصرة كانوا يقدمون
امرؤ القيس ، وأهل الكوفة كانوا يقدمون الأعشى ، وأهل الحجاز والبادية كانوا
يقدمون زهيراً والنابغة . فأما تقديم أهل الحجاز والبادية زهيراً والنابغة فطبيعى .
قد كان زهير والنابغة شاعرين بدويين حجازيين متصليين بأهل الحجاز والبادية

اتصال موطن ونسب وسياسة ولغة قبل كل شيء كما سنرى ذلك حين نعرض
 لشعر مضر . وأما أهل العراق في البصرة والكوفة فقد كانت كثرتهم يمنية ربيعة
 ومن المقول أن يؤثروا شعر هذين الشاعرين . وأحدهما فيما يقول الرواة بمعنى خالص
 هو امرؤ القيس والآخر ربى في نسبه ، ولكن شعره في البغائية كثير وهو
 الأشعش . وربما لم يقف تقديم العراقيين لهذين الشاعرين عند هذا الحد ، فأحد
 هذين الشاعرين عراق النشأة والمولد والشعر والحياة ان صح ما قدمناه من الغرض
 وهو امرؤ القيس فقد بلغت قصته تليقاً في العراق بعد قصة عبد الرحمن بن الأشعث
 واخترع شعره اختراعاً في العراق أيضاً ، وسنرى بعد قليل أن كثيراً من شعر
 الأشعش اخترع ونظم في الكوفة وغيرهما من البيئات العراقية يمنية كانت أو ربيعة
 وبحدتنا الرواة بأن الأشعش أول من يسأل بالشعر ويروون في ذلك أحاديث .
 ولكنهم يحدوثونا في الوقت نفسه بأن النابغة كان عظيمًا رفيع المسكاة في قومه
 ولكنه تكسب بشعره ففرض ذلك منه وحط من قدره . فقد كان التكسب بالشعر
 إذاً يفض من الشعراء ويحط من أقدارهم في الجاهلية ولكن التكسب بالشعر لم
 يفض من زهير ولم يحط قدره لا يحدتنا الرواة بشيء من ذلك . وكان التكسب
 بالشعر لا يفض من الأشعش ولا يحط من قدره بل كان يرفعه ويعظم شأنه ويجعله
 مخوفاً مهيباً ويغري العرب بتملقه واصطناعه ، وحسبك أن أبا سفيان فزع وجزع
 حين أحس أن الأشعش وافد على المدينة فادح النبي فاحتال في صدده عن ذلك
 وجمع اليه أشراف قريش وأنذرهم ان لم يجمعوا للأشعش مائة ناقة حمرًا أن يضرهم
 عليهم . نيران العرب بمدحه النبي فأشقت قريش وجمعت مئة ناقة حمرًا وما كانت
 قريش تحب جمع النوق الحمر ولا تميل الى هذا النوع من المعطاء .
 وحسبك ما يروى من أخبار الملحق الذي أخذت أوه أو عمته تلح عليه في

أن يضيف الأعشى أو يهدي إليه ناقة أبيه ويرديه وزناً من الخمر حتى فعل
فأصبح عظيماً ضخماً الثروة

وحسبك أن امرأة كسدت عليها بناتها فرغبت إلى الأعشى في أن يشب
بواحدة منهن لعلها تنفق فشيب الأعشى بإحداهن فتزوجت ، ثم شيب بالثانية
فوجدت قريباً ، ثم شيب بالثالثة فأمرع إليها الخاطبون . وما زال يشيب بهن
واحدة واحدة ويتقاضى على ذلك جزوراً حتى زوجهن جميعاً .

كل هذا يدل على أن تكسب الأعشى بالشعر لم يفض منه ولا حظ
من قدره .

والرواة يقولون إن الأعشى كان لا يمدح رجلاً إلا رفعه ، يستشهدون على
ذلك بقصة الملقى وقصة هذا الرجل الكلبى الذى هجاه الأعشى فوضعه وظفر
الكلبى بالأعشى مرة فكلد يقتله لولا أن استجار بشرى بن السمؤال فى القصة
التي قدسناها لك

وكانوا يقولون أنه لم يهج رجلاً إلا وضعه يذكرون هذا الكلبى ويذكرون
علقمة بن علاثة . وله مع علقمة بن علاثة هذا خبر لا يخلو من فكاهة ، زعموا أن
الأعشى مدح الاسود العنسى ولم يكن عند الأسود نقد فأعطاه عرضاً من الدهن
والطيب والبرود وعاد الأعشى بمتاعه . فلما كان فى بلاد بنى عامر خافهم على
نفسه فاستجار علقمة بن علاثة فأجاره قال الأعشى : نجبرنى من الانس والجن ؟
قال : نعم . قال الأعشى : ومن الموت ؟ قال علقمة : لا . فتحول الأعشى إلى عامر
ابن الطليل وكان ينافس علقمة فاستجاره فأجاره عامر . قال الأعشى : نجبرنى
من الانس والجن ؟ قال : نعم . قال الأعشى : ومن الموت ؟ قال : نعم . قال
الأعشى : وكيف نجبرنى من الموت ؟ قال عامر : إن مت فى جوارى أرسلت

ديتك الى أهلك . قال الأعشى : الآن عرفت أنك نجبرني من الموت واتصل
بإمري وفضله على علقمة في قصيدته المشهورة :

علقم ما أنت الى عامر الناقض الأوتار والوتر

وهنا علقمة في قصيدة صادية يقول فيها :

تبيتون في المشتى ملاء بطونكم وجاراتكم غرني يبين خائفا
ثم أدركه مع علقمة ما أدركه مع الكلبي فوقع بلاده وأنى به الى علقمة فاعتذر
واستعطف ومدح وعنى عنه علقمة .

والرواة يمثّلون لنا الأعشى مرة فقيراً لا يجد ما يعلم به أصدقائه ومرة أخرى
غنياً له أرض فيها كروم وعنب . وهم يحدّثوننا بأنه مدح سلامة ذا فائش الحميري
بلايته التي أولها :

ان محلاً وان مرتحلاً وان في السفر اذ مضوا مهلاً

والتي يقول فيها :

الشعر قلّدت له سلامة ذا فائش م والشئ حينما جعلنا
فأعطاء سلامة مائة ناقة حمراء وحللاً وكرشاً مدبرعة قد ملئت عنبراً ، وقال
له : إياك أن نخدع عما فيها ، فورد الحميرة فباعها بثلاثمائة ناقة حمراء . فاجتمع له
من مدح سلامة ذى فائش أو بمائة ناقة حمراء غير الحلل .

والرواة يمثّلون الأعشى رحالة كثير التجوال قد مدح الناس جميعاً بشعره ،
وهم يضيفون اليه هذين البيتين :

وطوّفت المال آفاقه عان لحمص فأوريشلم

أتيت النجاشي في داره وأرض النبط وأرض المعجم

وأكبر الظن أن الرجل لم يطوف هذا التطواف ولم يأت النجاشي ولا أرض

النبط ولا أرض العجم . ولعله ان فعل شيئاً من ذلك لم يتجاوز ان مدح طائفة من أشرف العرب في نجد والحجاز وأطراف اليمن مما يليهما وفي الحيرة وبادية الشام . ولكن الرواة يزعمون انه وصل الى كسرى ومدحه وأخذ عطائه . وهم يتفكرون برواية هذه القصة وهي أن كسرى سمعه يتغنى بقصيدته في المخلق وأولها :

أرقت وما هذا السهاد المؤرق وما بي من سقم وما بي تمشق
فلما فسر له البيت قال : ان كان قد سهر في غير سقم ولا عشق فهو لص .
ونحن اذا حاولنا أن نحصى ما بقى من مدح الأعشى فنرى أن كثرة هذا المدح منصرفة الى الجنيين فقد مدح الأعشى سلامة ذا فائش ومدح أهل نجران ومدح قيس بن معد يكرب ومدح الأشعث ابن قيس الكندي ومدح الأسود الضبي ومدح الأسود بن المنذر أخ النعمان . ثم مدح هوذا بن علي صاحب الجامة وهو ربي ، ثم غر هوفى شعره بريعة وموقفها من الفرس في ذي قار فأكثر الفخر ولم يمدح من مضر إلا عامر بن الطفيل وانما مدحه ليهجو علقمة خصمه ، ثم مدح علقمة حين وقع في يده . ومدح النبی .

فاذا صح أيضاً انه مدح كسرى فقد كان الأعشى شاعر الشعوبية حقاً لا نريد انه كان شاعرها في الجاهلية ، فلم تكن هناك شعوبية وانما نريد انه كان شاعرها في الاسلام ، نريد أن هذه الكثرة من شعر الأعشى قد صنعت في الاسلام في الكوفة وكانت مظهر التحالف المصلي بين ربيعة واليمن على مضر . وما الذي يمنع القصاص والمنتحلين أن يستغلوا شاعر كالأعشى عرف بأنه كان كثير المدح فيطوفوا به في الألق وينطقوه بمدح الأشرف من حمير وكندة وغيرهما من القبائل اليمنية ، ثم يمدح أشراف ربيعة . وفي هذا كله مناهضة

لجاهلية مضر بعد ان عجزت ربيعة واليمن عن مناهضة مضر في الاسلام وفيها النبوة والخلافة.

نعم مدح الأعشى عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة وهما مضران ولكن قد ذكرت لك الظروف التي كان فيها هذا المدح . وان شئت أن أحدثك برأى في صراحة وصدق فاني أشك شكاً شديداً في أن يكون الأعشى قد مدح عامراً أو مدح علقمة انما كانت المنافرة بين هذين الرجلين واشتدت العصبية حولهما في الاسلام لا في الجاهلية فانتحلت هذه العصبية من الشعر في مدح الرجلين وهمائهما شيئاً كثيراً حل بعضه على الأعشى وبعضه على لييد وبعضه على الحطيئة وبعضه على شعراء آخرين . ويمكن أن تقرأ قصة هذه المنافرة في الاغانى ترى أنها قصة قد وضعت ورصمت وزينت على نحو ما كانت ترصع القصص وتزين بالسجع والشعر والغريب ولا سيما حين تتصل هذه القصص بالأعراب . أنا اذاً لا أطعن الى مدح الأعشى لهذين المضرين ، مستقول : ولكنه مدح الملقن السكلاي فرفمه وهو مضرى . وما رأيك في أنى لست أكثر اطمئناناً الى قصة الملقن منى الى قصة عامر وعلقمة ، وانما أخشى أن يكون مدح الأعشى كله أو ما بقى لنا من مدح الاعشى قد انتحل وصنع وتنافس فيه القيسية والنجمية والربعية وكانت قصيدة الملقن هذه مظهرآ من مظاهر هذا التنافس . مستقول : ولكنه مدح النبي والنبي مضرى ، وما رأيك في أنى لا أشك في أن الاعشى لم يمدح النبي ولا أنردد في القطع بان هذه اللبالية التي تروى للاعشى في مدح النبي منوعة لمعها قص ضئيف : الجط من الشعر ودىء النظم مهمل : اللفظ قليل المهاراة في الانتحال ، ويكفى أن تقرأ هذه القصيدة ترى أنها أسخت انما يضاف الى الأعشى وانها ولا سيما المدح فيها الى نظم المتن أقرب منها الى الشعر الجيد .

وانظر بعض هذه القصيدة :

ألا أيهاذا السائل أين يموت فإن لها أهل يثرب موعدا
 فإن تسألني عن فيارب سائل حتى عن الأعشى به حيث أصعبدا
 أجبت برجليها النجاء وراجعت يداها خفافاً ليناً غير أحردا
 وفيها إذا ما هجرت عجرفية إذا خلت حرباء الظهيرة أصعبدا
 وأما إذا ما أدجت قفري لها رقيبين جدياً ما يشيب ومزفدا
 فأليت لا أرى لها من كلاله ولا من خفي حتى تزور محمدا
 نبي يرى ما لا ترون وذكره أغار لعمرى في البلاد وأنجمدا
 متى ما تناخى هند باب ابن هاشم تراعى وتلقى من فواضله يدا
 له صدقت ما تقب ونائل وليس عطاء اليوم مانعة خندا
 إذا أنت لم ترحل يزداد من التقى ولاقبت بعد الموت من قد تزودا
 ندمت على أن لا تكون كمثل قمرصد للأمر الذي كان ارسدا
 فأياك والمينات لا تترنبا ولا تأخذن سهماً حديثاً لتقصدا
 وإذا النصب المنسوب لا تنسكنه ولا تعبد الأوثان والله فاهبدا
 ولا تهرين حرة كان سرها عليك حراماً فانكحن أو تأبدا
 وإذا الرحم القربى فلا تقطعنه لعاقبة ولا الأسير المقيندا
 وسبح على حين الشيات والضحى ولا تحمد الشيطان والله فاحمدا
 ولا تسخرن من بئس ذى ضلالة ولا تحسبن المال للمرء مغلدا
 أنا اذن شديد الشك في كل ما يضاف الى الأعشى من المدح ، أنهمة بأنه
 مظهر من مظاهر العصبية في الاسلام ، فاذا لم يكن بد من التماس شخصية
 للأعشى فليست ألتمسها في هذا المدح وإنما ألتمسها في غيره من الفنون التي تعرف
 فيها الأعشى وأمر هذه الفنون مختلط أيضاً

فلأعشى غزل وله وصف للخمر وله وصف للصيد ولكنى أجد في غزل
الاعشى ليناً شديداً أعرفه في شعر ربيعة وأعله بالتكلف والانتحال . وما رأيك
فيا يروى عن الشعبي من أنه كان يقول ان الأعشى أغزل الناس في بيت وأخنتهم
في بيت وأشجعهم في بيت ، فأما بيت الغزل فقوله :

غراء فراء مصقول عوارضها تمشى الهونا كما يمشى الوجى الوجل
وأما أخنت بيت فقوله :

قال حريرة لما جئت زائرها ويلى عليك وويل منك يارجل
وأما أشجع بيت فقوله :

قالوا الطراد قللنا تلك عادتنا أو تزلون فالت معشر نزل
ولست أدري أحق أن الغزل والخنونة والشجاعة قد اجتمعت في هذه
الآيات للأعشى كما لم تجتمع لغيره . ولكنى أعرف أن فيها ليناً شديداً يقربها
من هذا الشعر الربى الذى أشرت إليه غير مرة . وليس مطلع هذه القصيدة
نفسها بأقل ليناً من هذه الآيات :

ودع حريرة أن أركب مرتحل وهل تطيق وداعا أيها الرجل
وفى هذه القصيدة نفسها آيات لا تشك في أنها منتحلة قد قصد بها إلى
العبث والدعابة وهى :

علقتُها عرضاً وعلقتُ رجلاً
وعلقتُها فتاة ما يحاولها
وعلقتُني أخيرى ما تلامعنى
فأجمع الحب حب كله تبل
فكلنا مفروم يهنى بصاحبه
غيمى وعلقى أخرى غيرها الرجل
ومن بنى عما ميت بها وهل
نأى ودان ويحبول ويحبلى

على أن في هذه القصيدة شعراً جيداً لا يخلو من متانة ورصانة . وتجد مثل هذا الشعر الجيد في القصيدة الأخرى اللامية :

ما بكاء الكبير بالاعلال وسوالى وما نرد سؤالى

ولكن أمر هذه القصيدة لا يخلو من عجب فقد بدأها الشاعر بالفرل وانتقل منه الى الوصف ثم الى المدح مدح الأسود بن المنذر حتى اذا قضى من هذا المدح وطره عاد الى الفرل ثم الى وصف الصبيد نختم به القصيدة . والمألوف أن يتخلص الشاعر الى المدح فيمضى فيه حتى ينتهى من القصيدة . فأما الدول عنه الى الفرل والوصف مرة أخرى فغريب ، وأكبر الظن أن هذا المدح قد أدخل في هذه القصيدة ادخالاً ولم يكن منها ولا سبباً وأنت تقرأ هذا المدح فتمحس فيه روحاً عباسياً متأخراً .

ولولا أن هذا السفر لا يتسع للاطالة لمرضنا عليك قصيدتين أوقصائد من شعر الأعشى عرضاً فيه نقد وتحليل والتماس لشخصية الشاعر ان كانت له شخصية ظاهرة . وخلاصة رأينا فى الأعشى أنه شاعر عاش فى آخر العصر الجاهلى وتصرف فى فنون من الشعر أظهرها الفرل والحز والوصف ومدح طائفة من أشرف العرب ولكن المعصية استغفلت هذا المدح ولعله كان قد ضاع فأضافت اليه مكانه مدحاً كثيراً اليمينيين والربيعيين ومدحاً قليلاً للمضريين . ولا شك فى أن بين هذا الشعر الذى يضاف الى الأعشى مقطوعات وأبياتاً يمكن أن يكون الأعشى قد قلما حقاً ، ولكن تمييز هذه الأبيات والمقطوعات مما يحيط بها من المنحول المتكاف ليس بالشئ اليسير . على أن هذا المنحول الذى يضاف الى الأعشى يختلف أشد الاختلاف فيه الجيد المتقن وفيه الضعيف السخيف ولعلك لم تنس ما قال ابن سلام من أن من اليسير تمييز ما ينتحله الرواة والمتكلفون بينا السركلى المصر

في تمييز ما ينحله العرب أنفسهم . وعندنا انك تجد في شعر الأعشى خاصة نماذج مختلفة لهذا الشعر الذي تكلفه العرب والذي تكلفه الرواة المتأخرين .

•••

المناخرون

وهناك شعراء آخرون من ربيعة كنا نستطيع أن نقف عندهم ونلم بشعرهم إلماوا وننتهي فيهم إلى مثل ما انتهينا إليه في أمر هؤلاء الشعراء الذين درسناهم في هذا البحث القصير . ولكننا نكتفي بما قدمنا ؛ فقد ضربنا المثل . ويخيل إلينا أنا وقد غمخنا وبننا وأزلنا الجباب عن كل ما نريد أن نقوله في موقفنا بازاء هذا النوع من الشعر الجاهلي .

ونحن لم نقصد في هذا الكتاب إلى أن ندرس الشعراء ولا إلى أن نحلل شعرهم وإنما قصدنا إلى أن نبسط رأينا في طريقة درس هذا الشعر الجاهلي وهؤلاء الشعراء الجاهليين . وقد بلغنا من ذلك ما كنا نريد . فأما تتبع الشعراء شاعراً شاعراً ودرس شعرهم قصيدة قصيدة ومقطوعة مقطوعة فقد نفرغ لبعضه في غير هذا الكتاب . ومما فضل فلن نستطيع أن نهض به وحدنا في عام أو أعوام ، بل لابد من أن ينهض به معنا الذين يحبون الحق فيسمون إليه ويطلبونه .

على أنا نريد أن نختم البحث بملاحظتين :

..... (الأولى) أن هذا الدرس الذي قدمناه ينتهي بنا إلى نتيجة إلا تكن تاريخية صحيحة فهي فرض يحسن أن يقف عنده الباحثون ويجهدوا في تحقيقه ، وهي أن أقدم الشعراء فيما كانت تزعم العرب وفيما كانت يزعم الرواة انما هم بنيون أو ربييون . وسواء أكانوا من أولئك أو من هؤلاء فما يروى من أخبارهم يدل على أن قبائلهم كانت تعيش في نجد والمراق والجزيرة ، أي في هذه البلاد التي

تتصل بالفرس اتصالاً ظاهراً والتي كانت يهاجر إليها العرب من عدنان وقحطان على السواء .

وإذا ففحن نرجح أن هذه الحركات التي دفعت أهل اليمن من ناحية وأهل الحجاز من ناحية أخرى إلى العراق والجزيرة ونجد ، في عصور مختلفة ولكنها لا تكاد تتجاوز القرن الرابع للمسيح ، قد أحدثت نهضة عقلية وأدبية ، لما كان من اختلاط الجنسين العربيين بها بينهما ومن اتصلم بالفرس .

ومن هذه النهضة نشأ الشعر أو قل إذا كنت تريد التحقيق ظهر الشعر وقوى وأصبح فناً أدبياً . وقد ذهب هذا الشعر ولم يبق لنا منه شيء إلا الذي كرى ، ولكن لم يكده يأتي القرن السادس للمسيح حتى تجاوزت هذه النهضة أقطار العراق والجزيرة ونجد وتغلغل في أعماق البلاد العربية نحو الحجاز فست أهلها . ومن هنا ظهر الشعر في مضر ومن البهم من أهل البلاد العربية الشمالية . فالشعر كما ترى يعني قوى حين اتصلت القحطانية بريمية . ولكننا لم نعرفه ولم نصل إليه إلا حين تغلغل في البلاد العربية وأخذته مضر عن ريبة ، ولعل هذا النحو من الفهم أصبغ تفسيراً لنظرية تنقل الشعر في القبائل وهي النظرية التي ناقشناها غير مرة وأبينا أن نأخذها كما كان يأخذها القدماء . ومن هنا نستطيع أن نقول إننا نعلمنا الفصل بين شعر اليمن وريبة من ناحية وشعر مضر من ناحية أخرى فلنا في شعر مضر رأى غير رأينا في شعر اليمن وريبة ، لأننا نستطيع أن نؤرخه ونحدد أوليته قريباً ، ولأننا نستطيع أن نقبل بعض قديمه دون أن نحول بيننا وبين ذلك عبة لغوية عنيفة .

وسترى أن الشعراء الجاهليين من مضر قد أدركوا الإسلام كلهم أو أ. كثرهم فليس غريباً أن يصبح من شعرهم شيء كثير .

(الثانية) أن الذين يقرءون هذا البحث قد يفرغون من قراءته وفي نفوسهم شيء من الأثر المؤلم لهذا الشك الأدبي الذي نردده في كل مكان من الكتاب وقد يشعرون ، محطتين أو مصيدين ، بأننا نتمدد الهدم تمعدا وتقصد إليه في غير رفق ولا لين . وقد يشخوفون عواقب هذا الهدم على الأدب العربي عامة وعلى القرآن الذي يتصل به هذا الأدب خاصة

فلهؤلاء نقول إن هذا الشك لا ضرر منه ولا بأس به ؛ لا لأن الشك مصدر اليقين ليس غير ، بل لأنه قد آن للأدب العربي وعلموه أن تقوم على أساس متين . وغير للأدب العربي أن يزال منه في غير رفق ولا لين ما لا يستطيع الحياة ولا يصلح لها من أن يبقى مثقلا بهذه الأثقال التي تضر أكثر مما تنفع ، وتوق عن الحركة أكثر مما تمكن منها .

ولسنا نخشى على القرآن من هذا النوع من الشك والهدم أساسا ؛ فنحن نخالف أشد الخلاف أولئك الذين يمتقدون أن القرآن في حاجة إلى الشعر الجاهل لنصح عربيته وتثبت ألفاظه . نفالفهم في ذلك أشد الخلاف لأن أحدا لم ينكر عربية النبي فيها عرف ، ولأن أحدا لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين مجمعه تلى عليهم آياته . وإذا لم ينكر أحد أن النبي عربي وإذا لم ينكر أحد أن العرب قد فهموا القرآن حين مجمعه ، فأى خوف على عربية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الجاهل أو هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين ؟ وليس بين أنصار القديم أنفسهم من يستطيع أن ينازع في أن المسلمين قد احتاطوا أشد الاحتياط في رواية القرآن وكتابته ودروسه وتفسيره حتى أصبح أصدق نص عربي قديم يمكن الاعتماد عليه في تدوين اللغة العربية وفهمها . وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا فيها ، بل انصرفوا عنها في بعض الأوقات طامعين أو كارهين ، ولم يرأعوا إلا بعد فترة من الدهر

وبعد أن عبث النسيان والزمان بما كان قد حفظ من شعر العرب في غير كتابة ولا تدوين ، فأيعها أشد إكباراً للقرآن وإجلالا له وتقديساً لنصوصه وإيماناً بهريته : ذلك الذي يراه وحده النص الصحيح الصادق الذي يستدل بهريته القاطعة على تلك العربية المشكوك فيها ، أم ذلك الذي يستدل على عربية القرآن بشعر كان يرويه وينتعله في غير احتياط ولا تحفظ قوم منهم الكذاب ومنهم الفاسق ومنهم المأجور ومنهم صاحب الهوى والعبث ؟

أما نحن فطعنون الى مذهبتنا مقتنعون بأن الشعر الجاهلي أوكثرة هذا الشعر الجاهلي لا تمثل شيئاً ولا تدل على شيء إلا ما قدّمنا من العبث والكذب والانتحال ، وأن الوجه — اذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على نص — إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عربية هذا الشعر لا بهذا الشعر على عربية القرآن .

الكتاب الخامس

شعر مصر

١

الشعر المضرى والاتحال

عرفت انا نرفض شعر الجين في الجاهلية ونكاد نرفض شعر ربيعة أيضاً ونفترض أن ما يضاف الى هذين الفريقين من العرب في الجاهلية لا يمثل الا الذكري ولا يشهد إلا بأن هؤلاء الناس كانت لهم قدمة في الحياة الراقية قبل الاسلام من الوجهة الأدبية كما كانت لهم قدمة في هذه الحياة من الوجهة السياسية . ولكن حقيقة هذا كله ضاعت وأنسيها العرب بعد الاسلام فتكلفت منها ما استطاعت أن تتكلف وتكلف لها الرواة والقصاص ما استطاعوا أن يتكلفوا وكان أشد المؤثرات في هذا التكلف التنافس السياسى والمصيبة الجنسية وهذه الخصومات التى لاحد لها والتى شجرت بين العرب بمجرد أن استقر السلطان في مصر ، والتى كانت تشتت وتحتد في بعض النواحي عند ما كان الخلفاء والأمراء من بنى أمية وعالمهم يعتزون بهذا الحى من العرب دون غيره ثم يميلون عنه الى حى آخر .

كل هذا دعا كما قدمنا الى أن تستيق الأمم العاملة في الحياة الاسلامية
الأموية استباقاً قوياً وتجهداً في أن تؤيد طامعها وآمالها الحاضرة بقديمها ومجدها
في المصور الماضية .

ذلك صحيح بالقياس الى العرب وهو صحيح بالقياس الى الفرس وهو صحيح
بالقياس الى غير أولئك وهؤلاء من الذين اشتركوا في الحياة السياسية الاموية
عن قرب أو بعد . ولنا نريد أن نعيد القول في ذلك ، وإنما نريد أن نقول أن
هذه العصبية السياسية التي اضطرت الجنية والرمية والموالي الى أن يحملوا الشعر ،
على الجاهلية حلاً لم تُغفر المضربين أنفسهم من آثارها الأدبية كما انها لم تغفر
من آثارها السياسية والاجتماعية . فقد كان لمصر حفظها من المجد في الاسلام ،
وكان من حقها أن تعتز بما أقر الله فيها من النبوة والخلافة . ولكن هذا نفسه
كان يحملها على أن تزيد من المجد وعلى أن تذكر قديمها وترفع من شأنه ان كان
خائلاً وتخلقه خلقاً ان لم يكن موجوداً . وقد ضربنا لك الأمثال على هذا فيما
تقدم من فصول هذا الكتاب وقد عرفت كيف كانت قريش أكثر القبائل
المضرة تكلفاً للشعر في الاسلام تحملها على الجاهلية تضعه إن استطاعت
وتستأجر من يضعه لها ان عجزت هي عن وضعه . وقد عرفت كيف كانت
الخصومة بين قريش والأنصار سبباً في أن وضع أولئك وهؤلاء كثيراً من الشعر
حملوه على شرارهم الذين عاصروا النبي وأيدوه أو جاهدوه . وليس في ذلك شيء
من الغرابة فالتناس جميعاً يطمون أن الشعوب الناهضة أحرص ما تكون إبان
نهضتها وظفروا على أن تتكرر وتزيد من المجد وتضيف الى حديثها الباهر قديماً
يلامه ويشد أزره . وليس أشق على الشعوب الناهضة الظافرة من أن تغير خوها
وضمة شأنها قبل النهوض والظفر . ولنا فيما تكلف اليونان والرومان إبان نهضتهم

من الأخبار والشعر والأساطير ينوّهون فيها بتقديم لم يكن له في حقيقة الأمر كبير شأن أصديق دليل على ما نقول .

وأنت تستطيع أن تنظر في حياة الأمم الشرقية الناهضة الآن فسنرى أنها شديدة الحرص على الرفع من أمر قديمها لا تكره أن ينتهي بها ذلك إلى التكلف والافتنان في الانتحال ، فالشعوب تتكلف الرفع من شأن قديمها حين تذلل لعمور عن نفسها ضيم هذا الذلل ولتنعزى عن الحاضر بالماضي . والشعوب تفعل هذا نفسه حين تمرّ لتسلاّم بين قديمها وحديثها وتقطع السنة هؤلاء الغصوم الذين يستطيعون أن يعبروها ما كانت فيه قبل الفوز من ضمة وخمول .

واذن فقد انتحلت مضر وتكلفت كما انتحلت الجانية وتكلفت وكما انتحلت الربيعة وتكلفت وكما انتحل الموالى وتكلفوا . اتفقوا جميعاً في الانتحال واختلّت الأسباب التي حملتهم عليه . والقديما أنفسهم يحدّثوننا بما كان من انتحال المضرية وتكلفتها للشعر . فنحن لم نخترع هذه الخوصومة بين قريش والأنصار وإنما ذكرها لنا القديما في كثير من التفصيل والاطالة وأنت تستطيع أن تجد أخبارها وآثارها في كتب الأدباء والمؤرخين . ونحن لم نخترع هذه القصة التي رواها ابن سلام عن داود بن متم بن نويرة الذي كان يصنع الشعر ويحمّله على أبيه . ثم نحن لم نخترع ما اتفق عليه القديما من أن المغازي والفنوح والفتن قد أفتت طائفة ضخمة من رواة الشعر وحفاظه فضاع الشيء الكثير من هذا الشعر وافتقدته العرب بعد أن استقرت في الأمصار فلما لم تجدوا اختزعت مكانه ما استطاعت أن تختار . ولم تكن كثرة هؤلاء الرواة والحفاظ ربيعة أو بمنية ليس غير ، وإنما كان لمضر فيها النصيب الموفور فقد قام الاسلام على أعناق مضر وكانت المضرية صاحبة الحفظ الأوفى في تشييد الدولة العربية وما استتبع

ذلك من حرب وفتح وفتنة . أضف الى ذلك ما قدمنا من أننا نرفض أن يكون
لليمن شعر في الجاهلية ونكاد نرفض أن يصكون لبيعة شعر في الجاهلية لهذه
الأسباب التي تتصل باللغات واللهجات فيظهر لك أن هؤلاء الرواة والحفاظ
الذين أفنتهم الحروب وأفنت معهم ما كانوا يحفظون من الشعر إنما كانوا مضربين
يروون شعر مضر في الجاهلية وصدر الاسلام . وإذا فقد انتحل مضر للمصيبة
كما انتحل غيرها ، وانتحل مضر لنهاب شعرها الصحيح كما انتحل غيرها .
وإذا فأنل ما توجه علينا الأمانة العلمية أن نقف من الشعر المضرى الجاهلى
لا نقول موقف الرفض أو الإنكار وإنما نقول موقف الشك والاحتياط .

نحن لا نقف من الشعر المضرى الجاهلى موقف الرفض أو الإنكار لأن
الضمومة اللغوية التي اضطرنا الى أن نرفض شعر الربيين واليميين لا تترسنا
بالقياس الى المضربين فقد بينا لك غير مرة أننا نعتقد أن لغة قريش قد ظهرت
في الحجاز ونجد قبيل الاسلام وأصبحت لغة أدبية في هذا القسم الشمالى من بلاد
العرب . وإذا فليس يبعد بوجه من الوجوه أن يكون الشعراء الذين فبحوا في هذه
الناحية قد قلوا الشعر في هذه اللغة القرشية الجديدة . بل نحن لا نشك في هذا
ولا نتردد في القطع به ، فقد نعيجز عن أن نفهم لغة القرآن واستقامتها على ما
استقامت عليه من لفظ ومعنى وأسلوب دون أن تكون لهذه اللغة سابقة أدبية
تفوقها . من أن تنشأ وتنمو وتستحيل من طور الى طور حتى يصل بها
القرآن الى هذا الطور الكامل البديع . لسنا نشك في أن قد كان لمضر شعر في
الجاهلية . وسنا نشك أيضاً في أن هذا الشعر قد يم العهد بعيد السابقة أقدم وأبعد
مما يظن الرواة والمتقدمون من العلماء . ولكننا لا نشك أيضاً في أن هذا الشعر
قد ذهب وضاعت كثرته ولم يبق لنا منه الا شئ قليل جداً لا يكاد يحفل شيئاً

وهذا المقدار القليل الذىبقى لنا من شعر مضر قد اضطرب وكثر فيه الخلط والتكلف والانتحال حتى أصبح من المسير جداً ان لم يكن من المستحيل تلخيصه وتصفيته .

وأنت مما تكن حريصاً على أن تقبل ما يقول القدماء من صحة الشعر المضرى الجاهلى ، مضار أنت تقف ، وقفت الحيرة امام طائفة من المسائل لم يبق الآن الى حلها من سبيل : فكيف نشأ الشعر المضرى مثلاً ؟ وما أصل هذه الأوزان التى يستمد عليها وكيف نشأت القافية أو بعبارة أدق كيف التزمت القافية فى القصيدة ، أو بعبارة أباح فى الدقة : كيف نشأت القصيدة وهل عرف العرب الجاهليون المقطوعات القصار قبل أن يعرفوا القصائد الطوال ؟ وهل عرف العرب قصائد لا تلتزم فيها قافية واحدة وانما تعتمد على قوافى مختلفة تقل وتكثر باختلاف حفظ القصيدة من القصير والطول ؟ وأى الأوزان العروضية كان أسبق الى الوجود ؟ وماذا كانت المقاييس التى اعتمد العرب عليها فى تخبيل هذه الأوزان ؟

هذا كله بالقياس الى الصناعة الشعرية المادية الصرفة . ولك أن تلقى طائفة من المسائل الأخرى ليست أقل من هذه المسائل صعوبة وهى متصلة بالمعانى الشعرية . فكيف تصور العرب فى أول أمرهم وحدة القصيدة من الوجهة المعنوية الصرفة ؟ وكيف نشأت عندهم هذه الوحدة ؟ وكيف احتال العرب فى تكوين سنتهم الشعرية من بدء القصيدة على نحو معين والانتقال من موضوع الى موضوع وتحقيق الصلة بين الموضوعات المختلفة التى تشتمل عليها القصيدة ؟ ثم كيف نشأت عند العرب هذه المور الشعرية التى تعتمد حيناً على الحقيقة وحيناً على المجاز وحيناً آخر على التشبيه والكناية .

وأنت تستطيع أن تلقى طائفة أخرى من المسائل لا تمس وزن الشعر وقايفته ومعناه وإنما تمس ألفاظه من الوجهة اللغوية والنحوية والصرفية ، فهل كانت لفظة الشعر ونحوه وصرفه كما نراها في شعر هؤلاء الجاهليين الذين وصل اليها شعرهم أم هل كانت لهذا الشعر في أول أمره لفظة أخرى يخالف لفظه التي نشهدها الآن قليلاً أو كثيراً ؟

كل هذه مسائل ليس إلى حلها من سبيل لأننا نعجز عجزاً لا شك فيه عن أن نعرف أولية الشعر الجاهلي ، ونعجز عجزاً لا شك فيه عن أن نلم من هذه الأولية بما يمكننا من أن نحاول حل هذه المسائل حلاً صحيحاً أو مقارباً ونحن لا نستطيع أن نقبل أن الشعر العربي قد نزل من السماء أو نشأ كاملاً كما هو عند زهير والنابغة ، وإنما نشأ الشعر ضعيفاً واهناً مضطرباً ثم قوى وبما واتسقت أجزاؤه شيئاً شيئاً حتى بلغ أشده قبيل العصر الذي ظهر فيه الاسلام ، وذهبت عنا طفولة هذا الشعر وذهبت عنا مظاهر تطوره أيضاً .

ومن غريب الأمر أنك تستطيع أن تلمس التقديم من الشعر الجاهلي المضرى فلا تظفر منه بشيء ، ولعل أقدم الشعراء المضرين الذين يذكرهم الرواة عبيد بن الأبرص . وقد رأيت أن ابن سلام لا يعرف له إلا بيتاً واحداً وهو :

أفقر من أهله ملحوب فالقطبيات فالذنوب

وان الذين اتهموا هذه القصيدة من المنتحلين قد اجتهدوا في أن يظهروا فيها كثيراً من الاضطراب العروضي . وذلك يدل على أن شيئاً من الذكرى كان قد بقي في نفوس العرب يمثل اضطراب الشعر في أوليته من هذه الناحية العروضية .

ولكن المتكلمين لم يحسنوا تمثيل هذا الاضطراب فانت تستطيع أن تقرأ هذه القصيدة فستحس في غير مشقة ان هذا الاضطراب متكلف مصنوع صنعه قوم يحسنون العلوم بقواعد العروض وأصوله .

فأما كثرة هؤلاء الشعراء الجاهليين من مضر فتأخرة المصير جداً أدركت الاسلام كلها أو قل أدركت النبي ومات أقدمها قبيل البعثة أو أبانها وعاش الآخرون الى أيام الخلفاء الراشدين واتصلت السن بفريق منهم حتى أدركوا أيام بنى أمية . وما عليك إلا أن تنظر في طبقات الشعراء التي أحصى فيها ابن سلام من محبت أخبارهم عنده من شعراء الجاهليين ، فسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الاسلام لا يبلغون العشرة وأن بقيتهم هم المخضرمون ، وسترى أن الذين ماتوا منهم قبل الاسلام قد اضطربت أخبارهم اضطراباً شديداً . وقل ما يضاف اليهم من الشعر وكثر فيه الفساد والعبث : وكل هذا يدل على أننا مضطرون الى أن نياس من شعر جاهلي مضرى قديم بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ، وأما الشعر الجاهلي المضرى الذي يمكن أن يصبح لنا شعر حديث متأخر المصير معاصر للقرآن أو كالمعاصر له .

ثم ان هذا الشعر المتأخر نفسه لم يسلم من الفساد والاضطراب ومن أن يزداد فيه وينقص منه ويغير لفظه متأثراً من هذا كله بذلك الأسباب التي قدمتها في الكتاب الثالث . ولعل من أقوى الأدلة على هذا قصيدة أبي طالب التي يمدح بها النبي ويقول فيها .

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه ثمان اليتامى عصبة للأرامل
قد غدا ابن سلام أبا طالب من شعراء مكة وأضاف اليه هذه القصيدة ثم حدثنا ان الأصمى سأله عنها فقال صحيحة : فسأله الى أين تنتهي فقال لا أدري (٣٥) .

واذن فلم يكن يعرف ابن سلام الا أن أبا طالب قال أياتا مدح فيها النبي ولكن هذه الايات قد طولت وزيد فيها حتى اختلط أمرها عليه .

وقل مثل هذا في شعر حسان ، فابن سلام يحدثنا انه لم يحمل على أحد من الشعراء مثل ما حمل على حسان . وأنت تستطيع اذا نظرت في سيرة ابن هشام وكتب المغازي والفتوح والفتن أن تقول بل قد حمل على أكثر الشعراء في هذا العصر مثل ما حمل على حسان وأى غرابة في هذا فقد كان هذا العصر عصر البطولة العربية المضرية ظهر فيه دين جديد وتنتجت عن هذا الدين الجديد حركة سياسية واجتماعية وعقلية وتغير لها وجه العالم القديم . ومتى رأيت عصرًا من عصور البطولة لم يكنز حوله القصص والتكلف والانتحال ولم يحمل على أهله مالم يقولوا وما لم يفعلوا من هذه الأقوال والأعمال التي ترفع من شأنهم وتعالى من ذكركم وتلائم حظهم وحظ عصرهم من البطولة .

فالشعر المحمول على هؤلاء الجاهليين أكثر من الشعر الذي صرح عنهم . والمشتقة الحقيقية انما هي في أن تفرق بين هذا الشعر المحمول المنحول وذلك الشعر الصحيح . نعم أن هنالك أشعاراً ظاهرة التكلف والانتحال هي هذه التي انتحلها قصاص ورواة لا حفظ لهم من العلم بالشعر ولا من المهارة في التقليد ولكن هنالك أشعاراً وضعها شعراء ماهرون من العرب أنفسهم وأخرى وضعها رواة كانوا أعلم باللغة والشعر وأقدر على التصرف فيها من العرب أنفسهم كخلف وحماد ومن اليهما ، فالفرق بين الشعر الصحيح والشعر الذي صنعه هؤلاء ليس من الأشياء اليسيرة ، وقد يمكن الوصول اليه أحياناً ولكنني أزعم ان الباحث مضطر الى ألا يقطع في مثل هذا الموقف بشيء . وكيف تريد أن تقطع في مثل هذا بشيء . وقد انخدع عنه المنحول من علماء اللغة ومؤسسي النحو ، وقد رأيت ما يقال من انخداع

سيبويه بما وضع له الرواة لأغراض مختلفة منها العبث به .

وكيف تستطيع أن تقطع في هذا بشئ . حين يقال لك ان الأصمى قال انه هو الذى وضع على الأعرشى قوله :

وأكرتني وما كان الذى نكرت . من الحوادث الا الشيب والصلعا
وأن غير الأصمى اعترف بأنه وضع على النابذة قوله :

خيل صبيام وخيل غير صائمة . نحت العجاج وأخرى تملك اللججا

ثم لا تنس ان المضمرين في جاهليتهم أحاديث وأساليب وقصصاً كما
اليمنيين والربيعين وان هذه الأحاديث والأساطير والقصص قد استنبعت شعراً
أضيف الى المضمرين كما استنبعت الأخرى شعراً أضيف الى الربيعين واليمنيين .
فكما ان اليمنيين أحاديث الكلاب وأخبار ميل العرم وما يشبه ذلك ، والربيعين
أحاديث البسوس فللمضمرين أحاديث داحس والفراء وأحاديث الفجار وأحاديث
بعث . وكل هذه الأحاديث لها فيها يظهر شعراء قد دونوها وقالوا فيها الشعر .
ولكن موضع البحث هو أن نعرف أكان هؤلاء الشعراء جاهليين أم اسلاميين ،
أكان هذا الشعر صحيحاً أم منحولاً .

والخلاصة ان قولنا بان للمضمرين شعراً صحيحاً في الجاهلية ليس من شأنه أن
يربحنا أو يمحطنا على الدعة والاطمئنان بل من شأنه أن يضاعف حفظنا من المشقة
والعناء لاننا مضطرون الى أن نبحث عن هذا الشعر الصحيح . ونحن مضطرون
في هذا البحث الى أن نلاحظ كل ما قدمناه من أسباب الانتحال ونلاحظ بمد
ذلك أصولاً وقواعد أخرى فنية وعلمية لم نحتاج اليها في شعر اليمنيين والربيعين .

وسترى عند ما نعرض للشعراء المضربين ان الأمر في تحقيق هذا الشعر ليس من اليسر واللين بحيث يخيل اليك .

على أنا تقدم منذ الآن اننا لن نعرض لمؤلف الشعراء وشعرهم كما نحجب ولا كما ينبغي أن نفعل لأننا لا نقصد في هذا الكتاب الى التحقيق العلمى التفصيلى وإنما نقصد الى عرض النماذج وبسط ما يمكن بسطه من مذاهب البحث ومناهج التحليل الشعرى . فأما النقد التفصيلى التحليلى الذى يعرض فيه الباحث لكل بيت فيدرسه من وجوهه المختلفة لفظاً ومعنى وأسلوباً ووزناً وقافية واتصالاً بالعصر الذى قيل فيه فله موضع غير هذا الموضع وهو لا يعرض على الكثرة من القراء وإنما يعرض على الذين يتخذون هذا النحو من العلم صناعة وفناً .

كثرة الشعراء المضرين

على أن نظرة فيما حفظت كتب الأدب والتاريخ من أسماء الشعراء المضرين في الجاهلية كفيلا بأن تفنك موقفاً لا يخلو من الحيرة ، فهذه الاسماء كثيرة كثيرة غريبة ، وهذه الكثرة مناقضة لطبيعة الأشياء من جهة ولما حفظ من الشعر المضرى القديم من جهة أخرى . فأما طبيعة الأشياء فتأبى فيما يظهر أن يكون الشعراء المضرئون من الكثرة بحيث لا تخلو منهم قبيلة ولا فصيلة ولا مدينة . وقد يكون من الغريب أن لا يجتمع فريق من العرب في مكان أو تحت اسم من الأسماء دون أن يكون لهم شاعر أو شعراء ، وقد يقال أن الشعر كان في ذلك العصر حاجة اجتماعية لازمة قاسية لا تستطيع أن تستغنى عنها القبيلة ولا أن يستغنى عنها الحى من أحياء العرب صغراً أو كبراً قل أو كثر . فوجود الشاعر في القبائل كلها والأحياء كلها والفصائل كلها ملائم كل الملاءمة لطبيعة الحياة البدوية التي لم تكن تخلو من خصومة متصلة وحرب تشبّ وصلح بمقد . وكما أن كل حى أو قبيلة أو جماعة في حاجة الى من يهيب لها مراقبها المادية فهي كذلك في حاجة الى من يهيب لها مراقبها المعنوية سواء أكانت هذه المرافق أدبية أم سياسية أم دينية . ولكننا نلاحظ أن هذه الحاجات المادية نفسها على لزومها وقسوتها لم تضطرو ولا يمكن أن تضطر التباثل البدوية الى الاستكثار من الذين يهيبون لهم هذه المرافق التي تسمى إليها الحاجة كما استكثرت من الشعراء الذين كانوا يهيبون لها مراقبها الادبية والسياسية . والمعروف أن الحاجة تشتد وتقوى كلما عظمت الحضارة واشتد سلطانها على الناس ، والمعروف أيضاً أن قانون توزيع العمل الاجتماعي يسير ببطء في

الحياة البدوية وانه انما يصعب ويتعقد مع نمو الحضارة وقوتها . فحاجة القبيلة البدوية مادية كانت أو معنوية أبسط من حاجة الأمة المتحضرة ومن ثم كانت العمال الذين تدعو اليهم هذه الحاجة أقل في القبيلة البدوية منهم في الأمة المتحضرة . هم أقل عدداً وأقل تنوعاً أيضاً . وما تزال القبائل البدوية تضطرب في بلاد العرب وغير بلاد العرب وما تزال حاجتها كما كانت في العصر الجاهلي ولعلها زادت وتعمدت بعض الشيء . وما نرى مع ذلك أن حفظها من الشعر والشعراء الآن كحفظها من الشعر والشعراء في العصر الجاهلي أو كلحظ الذي يضيفه لها الرواة من الشعر والشعراء في ذلك العصر . ولا تقل أنصحت الأمة العربية البدوية بمد رقى وجهت بمد علم وقست بمد لين فما نفل أن أهل البادية في البلاد العربية قبل الاسلام كانوا خيراً من أهل البادية في البلاد العربية الآن أو كانوا أصفى منهم طبعاً وأشد منهم نفاذاً بصيرة وتوقد قريحة وتهيئاً للشعر .

واذن فكثرة هؤلاء الشعراء الذين يسميهم الرواة لا تخلو من غرابة ولا سيما حين نلاحظ أن هذه الكثرة نفسها ليست شيئاً بالقياس الى ما كان يتحدث به الرواة من ان الشعراء كانوا فوق الاحصاء ومن ان الشعر كان فوق الحصر ومن ان أبى ضخم أنشد في ليلة واحدة لمائة شاعر كلهم كان يسمى حمراً ، ومن ان حماداً أنشد مائة قصيدة على كل حرف من حروف المعجم ومن انه كان يستطيع أن ينشد سبعمائة قصيدة أولها كلها « بانت سعاد » ومن ان الاصمعي كان يحفظ اربعمائة عشر ألف أرجوزة غير القصائد والمقطوعات ومن ان أبا تمام كان يحفظ نحو ذلك أو أكثر منه وما يقال عن غير هؤلاء .

فكل هذا يدل على أن الفكرة التي كانت شائعة في القرن الثالث بين علماء الأمصار كانت تمثل العرب كأنهم أعظم الأمم حفظاً من الشعر أو قل كانت

تمثل العرب على أنهم جميعاً شعراء وظاهر أن هذا لا يمكن أن يكون من الحق في شيء .

على أن العصر العباسي لم يخل من علماء محققين كان لهم من النوق والفضيلة والاقتصاد ما يعضهم من التورط في مثل هذا الغلو الفاحش . وربما كان ابن سلام أحسن مثل هؤلاء العلماء المحققين الذين لم يتورطوا في كذب ولم يعتمدوا اسرافاً ولم يقصدوا إلى تضليل وإنما احتاطوا ما استطاعوا الاحتياط . فإن وقعوا بعد ذلك في الخطأ فذلك حكم العصر والبيئة وحظ ما كان لهم من رقي في ملكة النقد .

وقد أحصى ابن سلام أو حاول أن يحصى أسماء الشعراء الجاهليين الذين صح له ولاصحابه من أهل البصرة أنهم وجدوا وقلوا الشعر ، فلم يتجاوزهم سبعين . قسمهم أولاً إلى طبقات عشر تتألف كل طبقة من أربعة شعراء ، ثم ذكر أصحاب المراثي وهم أربعة ، وشعراء القرى وهم ثمانية في مكة وخمسة في المدينة وأربعة في الطائف وثلاثة في البحرين وأعلن أنه لا يعرف لليامة شعراء وإن كان الأعشى والمتلمس من اليامة فيما يقول الرواة . وقد عدّهم ابن سلام في الطبقات . ثم عدّ ابن سلام لليهود ثمانية من الشعراء . وهو إذا عرض لواحد من هؤلاء الشعراء جميعاً ذكر عنه شيئاً وروى له بيتاً أو أبياتاً . والظاهر من لفظ الرجل وروحه أنه وإن لم يكن يستقصي فهو يلتمس المأماً حسناً بما كان معروفاً عند أهل البصرة أنه صحيح من وجود الشعراء وما يضاف إليهم من الشعر . وقد أعرض ابن سلام عن طائفة كثيرة من الشعراء سبهم أبو الفرج في الأغاني وسبهم غير أبي الفرج من الرواة . ولا شك في أن هذا الاعراض من ابن سلام دليل واضح على أن المحققين من علماء البصرة كانوا يشكون في وجود هؤلاء الشعراء أو في صحة ما يضاف إليهم .

من الشعر. ويكنى أن نلاحظ أن ابن سلام قد ذكر من الشعراء الجاهليين سبعين شاعراً مفرقين في البلاد العربية كلها والقبائل العربية كلها فمنهم الهذلي والربيعة والمضري، ومنهم شعراء المدن وشعراء البادية وشعراء اليهود؛ فأما أبو الفرج فقد سقى لمصر سبعة وستين شاعراً واليمن أربعين واربعة وثلاثة عشر ومصر شعراء آخرين لم نحفل بإحصائهم منهم من يتصل بمجديس، ومنهم من يتصل بمجرم. هذا ولم نذكر شعراء الجن ولا هذه المواقف التي كانت تهتف بالناس شعراً مرة وثراً مرة أخرى كما أننا لم نذكر هؤلاء الشعراء الذين ذهبت أسماؤهم وبقيت أشعارهم ورويت في كتب الأدب والنحو والتاريخ القصائد الطوال والمقطوعات القصار والأبيات المفردة.

فأنت ترى من هذا كله أن القدماء أنفسهم لم يكونوا متفقين في الرأي بأزاء هؤلاء الشعراء وما يضاف إليهم من الشعر، فبينما كان المحققون من أهل البصرة يحفظون وينشدون في الاحتياط كان أهل الكوفة يقبلون ما يروى لهم في شيء من الدين والمرونة ويضيفون إليه في كثير من الأحيان. وكان أهل بغداد كأهل الكوفة استعداء لقبول ما يروى وتزييناً في الرواية. على أن أهل البصرة أنفسهم لم يبرأوا من الانتحال فقد كان منهم خلف كما كان من أهل الكوفة جهاد وأبو عمرو الشيباني. ومهما يكن من تشدد البصريين واحتياط ابن سلام ومن إليه فنحن نقف منهم أيضاً موقف التردد ونستكثر ما اطمأنوا إليه ونرى أن المنصفين الصادقين منهم قد خدعوا وقبلوا ما لم يكن ينبغي أن يقبلوا وكان أمرهم في ذلك كأمر المحققين من أصحاب الحديث، هنوا بنقد السند وتصحيحه وانصرفوا إلى هذه العناية ولم يكادوا يعنون بنقد ما كان يحمل إليهم من الأخبار والأشعار إذا ثبت لهم أن السند صحيح أو قريب من الصحيح. ومع ذلك فنصحح السند

وحده لا يكفى فقد يكون الراوى صادقاً مأموناً محتاطاً ولكنه يندفع مع ذلك عن نفسه وما يروى له . وقد يكون الراوى من المهارة والدقة والفطنة بحيث يستطيع أن يخفى أمره على الناس ويظهر لهم . يظهر الصادق التقي الورع الأمين ، وهم يتحدثوننا أن أباعمرو الشيباني كان يجمع شعر القبائل فى الكوفة فلذا جمع شعر قبيلة انعمرف الى المصحف فكتبه بخطه ؛ وهم يتحدثوننا بعد هذا أنه كان شديد الكفاف بشرب الخمر ؛ ثم هم يتحدثوننا أنه كان كثير الوضع للشعر

١ — النقد الداخلى

فمن معرضون لأن نخدع عن أنفسنا في أمر الرواة اما لأنهم أنفسهم
مخدوعون واما لأنهم خادعون . وإذن فالعناية بالسند لا تكفى لتصحيح ما يصل
الينا من طريقه . ولا بد لنا من أن نتجاوز هذا النقد الخارجى الى نقد داخلى
ان صح هذا التعبير ، الى نقد يتناول النص الشعرى نفسه في لفظه ومعناه ونحوه
وعروضه وقافيته . هذا النقد لازم لأنه وحده يستطيع أن يظهرنا على قيمة ما يروى
لنا من الشعر أصحح هو أم غير صحيح . ولكنه مع الاسف الشديد ليس يسيراً
ولاً منتج الآن بالقياس الى الشعر الجاهلى . فنحن لا نستطيع أن نقول في يقين
أو ترجيح على أن هذا النص ملائم من الوجهة اللغوية للعصر الجاهلى أو غير
ملائم لأن لغة هذا العصر الجاهلى لم تضبط ضبطاً تاريخياً ولا علمياً صحيحاً ، وكل
ما صح لدينا منها نسخة قاطعة ولكنها في حاجة الى التدوين انما هي لغة القرآن ،
ولكن من ذا الذى يستطيع أن يزعم ان القرآن قد استعمل كل الالفاظ التى كانت
شائعة مألوفة بين المضرين لأيام النبى . ومن ناحية أخرى من ذا الذى يستطيع
أن يزعم أن هذه اللغة التى نجدها في شعر الامويين والعباسيين وفى ما جاء فى اللغة
كانت كلها شائعة مألوفة عند المضرين أبان ظهور الاسلام ونحن نعلم جداً لا يقبل
الشك أن العرب قد خلطوا خلطاً بعد الاسلام وأن لغة مضر قد امتصت لغات
قبائل غير مصرية أيام بنى أمية كما استمدت ألفاظاً أعجمية بعد الفتح وبمد
الاختلاط بالفرس وغير الفرس ، وما دمنالم نصل الى تدوين اللغة المضرية الجاهلية
تدويناً تاريخياً صحيحاً فنحن عاجزون عن أن نتخذ هذه اللغة مقياساً علمياً

لتصحيح ما يضاف الى المضربين قبل الاسلام أو رفضه .
وأنت تستطيع أن تقول مثل هذا بالقياس الى النحو والصرف والعروض .
فهذا الذى يستطيع أن يزعم أن النحو العربى والصرف كما هما فى كتاب سيبويه
مثلاً يمثلان ما كان معروفًا ، من نحو وصرف عند المضربة قبل الاسلام ؟ ومنذا
الذى يستطيع أن يزعم أن الجاهليين من المضربين قد اصطنعوا هذه الأوزان
العروضية كلها على نحو ما دونها الخليل ؟ بل منذا الذى يستطيع أن يعين لنا
الأوزان التى استعملت قبل الاسلام والتى استحدثت بعد الاسلام ؟
واذن فهذا النحو من المقاييس العلمية مع أنه النحو الوحيد الذى يستطيع أن
ينتهى بنا الى يقين أو شبه يقين ، يشبه اليقين ، مطلقاً أمانا لا يستطيع أن ينتهى بنا
الى الحق فى أمر هذا الشعر المضرى الجاهلى . ونحن مع ذلك ، مطمئنون الى أنه
قد صحّ للمضربين شعر قيل قبيل الاسلام وأبان ظهوره . نحن مطمئنون الى
هذا ومطمئنون الى أن هذا الشعر الذى صحّ قد اختلط بما حمل على المغربين
بعد الاسلام ، فكيف السبيل الى تمييز الصحيح من غير الصحيح ؟



ب — غرابة اللفظ

هنالك مذهب خدّاع يذهب القداماء والمحدثون فى تحقيق الشعر الجاهلى .
وخلاصته النظر الى الألفاظ التى يأتلف منها الشعر فإن كانت متينة رصينة كثيرة
الغريب قيل ان الشعر جاهلى ، وان كانت سهلة لينة مألوفة قيل ان الشعر
مصنوع . وهذا المذهب يقوم بالطبع على أن الشعراء الجاهليين كانوا أهل بادية يديشون
فى صحراء ليس بينها وبين الحضارة اتصال فظلت لغتهم بدوية متأثرة بأقلام الصحراء

محفظة بشيء من الفراة والحوشية يميزها من لغة الحضرة التي تأثرت بالترف ولين العيش وقبلت تأثير اللغات الأجنبية والاجناس الأجنبية أيضاً . فاذا عرض لأصحاب هذا المذهب شعر يضاف الى الجاهليين وفيه سهولة وأسفاف ولين القسوا لذلك العلل كما يصنعون في شعر عدى بن زيد ، فكثير من هذا الشعر سهل لين مسف وهو مع ذلك يضاف الى هذا الشاعر الجاهلي المضرى يضيفه اليه علماء رواة هات معروفون بالصدق والأمانة . واذا فلا بد من تعليل هذا اللين والأسفاف وليس في هذا التعليل شيء من المشقة ولا العسر فقد كان عدى من أهل الحيرة أى كان متصلاً بمحضرة الفرس وكان يتنقى في هذه البلاد الخصبة حياة راضية لا تخلو من نومة ولين فلا جرم رق شعره ولان وخالف في هذه الرقة واللين ما هو مأوف في شعر الجاهليين عامة والمضرين خاصة .

ولكن هنالك شعراء آخرون عاشوا في الحيرة وعاشوا عند الفسانيين في أطراف الشام وقصوا في هذين الاقليمين حياة ناعمة هنية وظل شعرهم مع ذلك شديد الأسر قوى المتن رصينا متيناً حظ الشدة فيه أكثر من حظ اللين . ولنضرب لذلك مثلاً النابغة الذبياني فقد اتصل بالتمن فيما يقول الرواة اتصالاً شديداً ونحضر وأخذ آتية الذهب والفضة وظفر من عطاء الفسانيين بشيء كثير ، وهو مع ذلك قوى الشعر عظيم الحظ من الشدة والصلابة . فان قلت فقد نبغ النابغة بعد أن تقدمت به السن ولم يتصل بملوك الحيرة والشام إلا بعد أن تم تكوينه فلم يكن من اليسير أن تتغير لغته أو لهجته فيما نشأ عدى بن زيد نشأة حضرية فقد ولد في الحيرة وتأثر في تربته ونشأته كلها بحياة الفرس ، قلت هناك شاعر آخر يذكر اسمه مع النابغة لأنه نادم التمن ويقال أنه وشى بالنابغة الى التمن ويقال أيضاً انه هوى المتجردة امرأة التمن وشبب بها وهذا الشاعر هو

المنخل اليشكري، وهو بدوى النشأة لم يتصل بالتمان الا بعد أن تقدمت به السن
والرواة يروون له قصيدة ما نظن أن شعراء بغداد في العصر العباسي قد استطاعوا
أن يقولوا شعراً أقرب منها الى السهولة واللين وهي القصيدة التي مطلعها .

ان كنت عازلي فسيرو نحو العراق ولا تمحوري

والتي يقول فيها :

ولقد دخلت على الفتا	ة الخدر في اليوم المطير
الكاعب الحسناء تر	فل في الدمقس وفي الحرير
فدفعتها فندفعت	مشى القطة الى الندير
ولتنتها فتنفست	كتنفس الظبي الغرير
ودنت وقالت يا منخل	ما يجسك من حرور
ما شف جسي غير حبك	فاهدأى حنى وسيرو
واذا شربت فاني	رب الخورنق والسدير
واذا صحت فاني	رب الشويبة والبعير
يا هند من لمشم	يا هند للمان الاسير

فكيف رق شعر المنخل ولان الى هذا الحد وهو كالتابئة بدوى النشأة

حديث عهد بالحضارة ؟

وهناك شاعر آخر لم يعرف بالحضارة الا لماً وهو الأعشى الذي كان يعيش
داخل البلاد العربية ويختلف فيما يقول الرواة الى أصحاب الخيرة والشام واقبال
اليمن . وأنت تجد في شعر الأعشى من السهولة واللين ما ننكر ، وقد قدمنا لك
ان شعر ربيعة كله سهل لين مسف الا التندر اليسير . وأكثر الشعراء الرعيين

كانوا يمشون في البادية بادية العراق فما بال شعرهم قد رق ولان دون شعر مضر
وما بال شعر فريق من المضريين لم يحل من رقة ولين ؟ بل ما بال شعر الشاعر
المضري الواحد يصلب ويلين في القصيدة الواحدة . وانظر الى هذه القصيدة
التي تضاف الى علقمة بن عبدة كيف ابتدئت بهذا البيت الذي يرق حتى لكأنه
بفداى :

ذهبت من المجران في كل مذهب ولم يك حقاً كل هذا التجنب

ثم يشتد الشاعر حتى يصل الى الالغاز في وصف الفرس .

والرواة مع ذلك يصححون هذا الشعر لعلقمة كما يصححون للنابغة شعراً
كثيراً في صدره صلابة وشدة وفي آخره سهولة ولين .

أفترى أننا نقبل من هذا الشعر ما صلب واشتد فنصححه ونرفض منه
ما سهل ولان ؟

وقد يمكن أن يقبل هذا لولا ان في الامر نظراً يدعو الى الوقوف والتردد
والاحتياط فلا ينبغي أن يؤخذ الغريب الصعب على أنه صحيح لغرابته وصعوبته ،
ولا أن يؤخذ اللين السهل على أنه منحول لسهولة ولينه . ذلك لان الغرابة قد
تكون متكلفة وقد يتكلفها الراوى أو العالم ويتخذها وسيلة الى خداع العلماء
والمثاقدين . والقديماء أنفسهم يرون ان اللامية التي تنسب الى الشفري منحولة
وهم يزعمون ان خلفاً هو الذي تحملها . ومع ذلك ففيها هذا البيت :

ولى دونكم أهلون سيد علس وأرقط زهلول وعرقاء جبال

فإذا ترى في صلابة هذا البيت وشدة الفاظه وغرابتها ؟

وخلف قصيدة رواها صاحب الاغانى في أخباره تستطيع أن تقرأها دون أن

تفهم منها شيئاً فإذا استعنت بما قال حولها أبو الفرج ورجعت الى المعاجم في تفسيرها عرفت انها من أغشى الشعر وأقبحه . ومع ذلك فالقصيدة خلقت وأنت تستطيع أن تضعفها الى أشد الاعراب حفظاً من المنجية واغراقاً في الغريب ، ومع ذلك فقد كان شعراء العراق في عصر خلف وقبل عصر خلف يصطلعون أيسر اللفظ وأدناه الى الفهم حين يريدون الهجاء والافتداح فيه .

ولا يقف الامر عند هذا الحد فانت تستطيع أن تقرأ رجز رؤبة والمعاجم وذى الرمة وأن تقرأ الارجوزة تأتلف من المائة وتزيد عليها دون أن تفهم منها إلا قليلاً حتى تضطر الى الاستعانة بالمعاجم ، ومع ذلك فقد كان رؤبة والمعاجم وذو الرمة يعيشون في العصر الأموي وتأخر بهم هذا العصر حتى أدرك بعضهم أيام بني العباس وكان يونس بن حبيب يأخذ الرجز واللغة والغريب عن رؤبة ولن تجد في الشعر الجاهلي قصيدة تقرب في الشدة والصلابة من رجز هؤلاء الرجاز . وليس من شك عندي في أن هؤلاء الرجاز كانوا يتكلفون الغريب تكلفاً ويقترمون الألفاظ اختراعاً لأسباب كثيرة قد نعرض لها في غير هذا الكتاب . أفترى أن رجز رؤبة وأبوية وذى الرمة يجب أن يكون جاهلياً لا لشيء إلا أنه غريب اللفظ مسرف في شدة المأن وقوة الأسر ؟

وما لنا نعرض لرؤية والمعاجم وخلف والقرآن نفسه بين أيدينا نستطيع أن نقرأه وننظر فيه فسنرى أنه على شدة متنه وقوة أسره يسير سهل قليل الغريب بالقياس الى الشعر الجاهلي . ونحن نستطيع أن نقرأ السورة الوايلة من سورة نفهمها من الوجهة اللغوية دون أن نحتاج احتياجاً شديداً الى المعاجم . أفترى أن سهولة القرآن ويسر ألفاظه وقربه من الافهام تترك مجالاً للشك في صحة نسبته الى العصر الذي تلى فيه ؟

وحديث النبي الذي صح عنه ، تستطيع أن تقرأ أكثره فتفهمه من الوجهة اللغوية من غير مشقة ولا عنف .

واذن فلا ينبغي أن تتخذ غرامة اللفظ دليلاً على الصحة والقدم ولا ينبغي أن تتخذ سهولة اللفظ دليلاً على الانتحال والجدة واذن فليس غريباً أن تقرأ الشعر يضاف الى الجاهليين فتفهمه دون مشقة وترجع مع ذلك صحته ، وأن تقرأ الشعر يضاف الى الجاهليين فلا تفهم منه شيئاً وترفض مع ذلك أن يكون صحيحاً .

واذا لم يكن بد من وضع قاعدة أو شبه قاعدة في هذا الموضوع فنحن ميالون الى أن نقف موقف الشك من الشعر الذي يسرف صاحبه في الغريب كما اننا ميالون الى أن نقف موقف الشك أيضاً من الشعر الذي يسرف صاحبه في السهولة واللين . وإنما الشعر الذي نستعد للنظر في صحته هو هذا الذي يناسب لغة القرآن وما صح من الحديث متانة لفظ ورصانة أسلوب في غير تكلف للغريب ولا اسراف في الحوشية ، ويناسب القرآن وما صح من الحديث سهولة مأخذ وقرباً من الفهم في غير اسفاف ولا دنو من السخف . على أننا لا نقول انا حين نجد هذا الشعر المتين السهل تقطع بصحته وإنما قلنا نستعد للنظر في صحته . فمن الذي يقطع لنا بأن هذا الشعر الذي سهل لفظه ومعناه في رصانة ومتانة لم ينتحله شاعر عربي إسلامي أو راوية ماهر في الاتجمال :



ج — بداوة المعنى

وقد يذهب قوم الى التماس أسباب الصحة والاتصال في المعنى دون اللفظ ،
يعتمدون في ذلك على ما يعتمد عليه أصحاب الغريب من ان الشعراء الجاهليين
عامة والمضريين خاصة كانوا أهل بادية يعيشون في الصحراء عيشة فيها شغل
كثير وخشونة ظاهرة . وإذا كان الشعر في لفظه ومعناه مرآة لحياة الشاعر خاصة
ولحياة البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الشاعر بوجه عام فيجب أن تكون المعاني
التي يقصد اليها شعراء الجاهليين ، ملأمة لحياة البادية في صورها وأغراضها وموضوعاتها
فإذا وجد في شعر بعض هؤلاء الشعراء ما يخالف هذا القانون فيجب أن نلتبس
الملة لتفسيره ، فإن وجد في حياته ما يفسر هذه المخالفة فذاك والأشعر منقول .
مثال ذلك أنك لا تجد شيئاً من الغرابة ان رأيت في شعر امرئ القيس ما يدل
على ترف وحضارة ما ، فقد كان امرؤ القيس ملكاً وابن ملك فمن المعقول أن يكون
تصوره وخياله ملأئمين لحياة الملوك . ومثال ذلك أيضاً ما قدنا من شعر المنخل
وهو شعر عدى بن زيد ففي شعر هذين الشاعرين معان حضارية ولكنها قبل
لأنهما اتصالاً بالحضارة في المراق عن قرب أو بعد .

ولكن هذا المذهب ليس أقرب الى الحق من المذهب الذى سبقه وذلك
لأننا ننكر قبل كل شيء أن يكون العرب كلهم أهل بادية ونحن نعلم أن أهل اليمن
كانوا أصحاب حضارة ونحن نعلم أن للمضريين مدناً لم تخل من حضارة ولم يخل
أهلها من عيش رقيق في مكة والمدينة والطائف وأذن فيجب أن يكون الفرق
ظاهراً بين ألفاظ الشعراء الذين نشأوا وعاشوا في المدن ومعانيهم وألفاظ الشعراء
الذين عاشوا في البادية ومعانيهم . ولكننا لا نكاد نجد هذا الفرق ، فشر

المكيين والمدنيين . وافق كل الموافقة لشعر البدويين من أهل الحجاز ونجد في الخيال والتصور والأغراض والمعاني بوجه عام . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا نستطيع أن نعتد على هذا المذهب لأن العرب لم يتحضروا كلهم بعد الإسلام وإنما غللت كثيرهم بادية في الحجاز ونجد وغير الحجاز ونجد ، وظلت تقول الشعر كما كانت تقوله في الجاهلية وانتحلت الشعر . فكيف تستطيع أن تتعالم بأن التصور البدوي والخيال البدوي والمعنى البدوي تكفى ليكون الشعر جاهلياً ؟ ولم لا يكون هذا الشعر اسلامياً بدوياً إذا لم تعتمد في تحقيق ذلك إلا على ملائمة معانيه وصوره لحياة البادية :

ونحن نستطيع أن نقول في هذا أيضاً مثل ما قلنا في اللفظ . فإلى الذي يمنع مهرة الرواة والشعراء المتحضرين أن يتقنوا الحياة البدوية اتقاناً تاماً ويحسّنوا تقليد شعراء البادية في ألفاظهم ومعانيهم وما يقصدون اليه من الأغراض . وهذا هو الذي كان بالفعل أيام بنى العباس ، فقد كان خلف وحداد أهل بلغة البادية وأغراضها ومعانيها وخيالاتها من أهل البادية أنفسهم ، وكان الرواة من أمثالها لا يترددون في تخطئة الأعراب كما كانوا يقلدونهم فيخدعونهم عن أنفسهم . وليس عندنا من شك في أن هذا الغزل العذب الذي يضاف إلى الأعراب قد نحل أكثره في الكوفة والبصرة وبغداد .

وأذن فترفيف المعنى ليس أشدّ عسراً من تزيف اللفظ ، وليس من الفطنة أن تتخذ بدوية المعنى مقياساً لصحة الشعر الجاهلي كما أنه ليس من الفطنة أن تتخذ غرابة اللفظ مقياساً لصحة هذا الشعر أيضاً

ومع ذلك فلا بد لنا من مقياس . ولكن هذا المقياس صحيحاً من كل وجه أو صحيحاً من بعض الوجوه دون بعضها الآخر فنحن محتاجون إليه على كل حال

لأننا لا نستطيع أن نرفض كل ما يضاف الى المضربين في الجاهلية بحجة اننا لا نستطيع أن نتمتع على اللفظ لامكان تقليده ولا على المعنى لامكان تقليده أيضاً . فما عسى أن يكون هذا المقياس ؟



د - مقياس مركب

يجب أن ننبه من الآن الى أننا لم نوفق بعد الى مقياس على نستطيع أن نعلم من اليه حقاً ولكننا مع ذلك لم نأمن من الوصول الى مقياس أو مقاييس إلا تفد اليقين قد تفيد الظن وقد تنتهي أحياناً الى الترجيح الذي يقرب الى اليقين .

نحن لا نتمتع على اللفظ وحده ولا نتمتع على المعنى وحده ولا نتمتع على اللفظ والمعنى ليس بغير وإنما نتمتع على اللفظ والمعنى وعلى أشياء أخرى فنية وتاريخية ، ومن مجموع هذه الأشياء كلها لستخلص لافسنا مقياساً يقرب اليها صواب الرأي في هذا الشعر الجاهل المضري أو بعبارة أصح في طائفة من هذا الشعر المضري الجاهل وقد يكون من اليسير أن يفهم هذا دون شيء من التفصيل وضرب المثل .

فلنتخذ شعر زهير موضوعاً للبحث ، ولنلتمس طريقاً الى تحقيق هذا الشعر أصحح هو أم غير صحيح .

فنحن نشترط أن يكون لفظ زهير ومعناه ملائمين ملاءة ظاهرة للحياة البدوية آخر العصر الجاهلي . ولا ينبغي أن يترض بما قدمنا من أننا ننكر أن تكون اللغة الجاهلية المضرية قد دونت تدويناً علمياً صحيحاً فنحن لا نغير رأينا في هذا ولكننا مع ذلك نعرف هذه اللغة بوجه ما بفضل القرآن والحديث ،

فستطيع إذن أن تصورها تصويراً ما وتستطيع إذن أن تقول أن هذه الألفاظ ملائمة أو غير ملائمة للغة الجاهليين أيام النبي . وكذلك الامر في المعنى وما يتألف منه من الصور والخيالات وما يرمى اليه من الاغراض .

فلذا تحققنا ملائمة اللفظ والمعنى للمصر الذي قيل الشعر فيه بقيت أماننا مشكلة عسيرة جداً وهي مشكلة إمكان التقليد والتزييف وهنا نلجأ الى شيء آخر غير اللفظ والمعنى وملاءمتها للمصر الذي قيل فيه الشعر وهو الخصائص الفنية . وهذه الخصائص الفنية يمكن أن تلتبس عند شاعر واحد عند زهير مثلاً ويمكن أن تلتبس عند طائفة من الشعراء . ولكننا نريد أن نبالغ في الاحتياط فلا نكتفي بالخصائص الفنية التي نطفر بها عند شاعر واحد لأننا لا نأمن أن تكون هذه الخصائص ليست حظ الشاعر نفسه وإنما هي حظ الراوية التي انتحل الشعر واضافه الى الشاعر . ولنضرب لذلك مثلاً يوضحه . فالرواة يقولون ان امرأ القيس أول من قيد الأوابد وشبه الخليل بالعصى والعقبان ، فنذا الذي يضمن لى ان امرأ القيس أول من قيد الأوابد وشبه الخليل بالعصى والعقبان ؟ ولم لا يكون الراوية التي تكلف شعر امرئ القيس هو الذي قيد الأوابد وشبه الخليل بالعصى والعقبان وأضاف ذلك الى امرئ القيس فيما أضاف ؟

أنا إذن لا أكتفي بهذه الخصائص الفنية التي توجد عند الشاعر وحده دون غيره لأقطع بصحة شعره أو أرجحها وأما التمس خصائص أخرى يشترك فيها هذا الشاعر وشعراء آخرون بينه وبينهم صلة ما .

فلذا ظفرت بهذه الخصائص الفنية ورأيتها مشتركة بين طائفة ما من الشعراء رجعت ان لشعر هذه الطائفة نصيباً من الصحة الا أن يقوم الدليل على ان شعر

هذه الطائفة كله قد نحله راوٍ بينه أورواه راوٍ بينه . وفي هذه الحال أعود الى الشك لأنى لا آمن أن تكون هذه الخصائص المشتركة خصائص الراوى الذى تكلف وانتحل .

فلذا صحّ لى ان هذه الخصائص انما هى خصائص شعراء لا خصائص الراوى ورجعت على ذلك محبة ما يضاف الى هؤلاء الشعراء من الشعر التست خصائصهم الفنية التى انفرد بها كل واحد منهم والتى أبيت منذ حين ان اعتمد عليها فى تصحيح الشعر أو رفضه . ولأوضح هذا كله بمثل يزيل كل لبس أو غوض . أريد كما قدمت أن أبحث عن شعر زهير ، فأرى ان الرواة يحدوثونا بأن زهيراً كان راوية اوس ابن حجر وان الخطيئة كان راوية زهير وان كعب بن زهير كان شاعراً تعلم الشعر من أبيه . واذن فبين يدي شعراء أربعة : اوس وزهير وكعب والخطيئة . وقد رأيت الرواة يحدوثونا بأن زهيراً كان يصنع شعره ويتكلفه وينفق الحول أحياناً قبل أن يظهر القصيدة من شعره ، وأن الخطيئة كان عبداً من عبيد الشعر يتكلفه ويشقى فى صنيعته ، وان كعباً والخطيئة كليهما قد ذكر صناعة الشعر وتنقيفه والعناء فيه . واذن فلذا كان هذا كله حقاً فانا بازاء مدرسة شعرية معينة استاذها الأول اوس بن حجر واستاذها الثانى زهير واستاذها الثالث الخطيئة الذى أخذ عنه فى الاسلام جميل وعن جميل أخذ كثير . فلأعرض قبل كل شىء عن الخصائص التى تكون شخصية هؤلاء الشعراء ولا أتمس ما يمكن أن يكون بينهم جميعاً من التشابه ، فلذا ظفرت بطائفة من الوجوه الفنية يشتركون فيها جميعاً على اختلاف شخصياتهم كان من المرجح انى قد ظفرت بمدرسة من مدارس الشعر الجاهلى وبالتواعد الفنية التى كانت تقوم عليها هذه المدرسة . واذا لم يثبت لى ابن راوية واحداً قد انتحل أو روى شعر هؤلاء الشعراء الأربعة

كان من المرجح ان شرع صحيح ، وليس معنى هذا انى بعد هذا التحقيق والتدقيق استرجع الى محجة هذا الشرع في غير بحث ولا شك بل معناه انى اقترض صحته وأرجعها ثم التمس بعد ذلك نغله وتحليله واستخلاص صحته مما أضاف اليه الرواة وغير الرواة للأسباب التى قدمتها فى الكتاب الثالث .

فأنت ترى انى بهذا المقياس الذى أولفه من اللفظ والمعنى والخصائص الفنية المشتركة قد أستطيع أن أصل الى شئ من الحق والصواب فى أمر هذا الشعر الجاهلى .

والنتيجة لهذا هى اننا لا ينبغي أن نبحث عن الشعر الجاهلى الآن من حيث شخصية الشعراء الذين يضاف اليهم بل من حيث المدارس التى أنشأت هؤلاء الشعراء . وستضحك من هذا اللفظ ، ولكنى أؤكد لك أنه لا يضحك فقد كانت للشعر الجاهلى فى عصر مدارس . فأما أنا فقد ظفرت بواحدة منها واستطعت فيما يظهر أن أستكشف بعض خصائصها الفنية وهى هذه المدرسة التى ذكرتها آنفاً . وأما أنت فعليك أن تمضى فى هذا البحث على هذا الأسلوب فتلتبس المدرسة الشعرية فى المدينة ، هذه التى كانت تتألف من قيس بن الاملى وقيس بن الخطيم وحسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله ابن رواحة وعبد الرحمن بن حسان وسعيد بن عبد الرحمن بن حسان . وشعراء الأنصار فى المدينة بعد الاسلام . والتمس المدرسة الشعرية فى مكة ، هذه المدرسة التى كانت تتألف من شعراء لم يكن لهم شأن فى الجاهلية ولكنهم ظهروا عندما اشتد جهاد قريش للنبي وقويت شخصيتهم حتى كوزوا فى مكة سنة شرعية قرشية خاصة . مثلها بعد الاسلام شعراء كعب بن أبى ربيعة والعرجى . وتستطيع أن تلتبس مدارس أخرى فى البداية كمدرسة الشنخ فى ضرار التى كانت فيما يظهر تنافس مدرسة زهير . وامضى على هذا

النحو . خذ الشعراء الجاهليين المضرين جماعات ولا تأخذهم أفراداً حتى إذا استطعت أن تحقق لكل جماعة خصائصها فالتمس خصائص الأفراد ومميزاتهم .
ومعها يكن من شيء فأنا مطمئن الى أن هذا القياس الذي ألتبه تأليفاً من أشياء بعيدة الاتصال فيما بينها قد يؤدي الى نتائج لا بأس بها . ولأبدأ فأعرض عليك هذه المدرسة التي ظفرت بخصائصها تاركاً لك ولغيرك من الباحثين اتمام هذا النحو من الاستقصاء .

أوس بن حجر — زهير — الحطيئة — كعب بن زهير — النابغة

١ — أوس بن حجر

وقد يكون من الغريب أن نجتمع هؤلاء الشعراء في فصل واحد وأن نبنتهم بأوس . ولكنك قد عرفت أننا نرى أنهم يتهبون جميعاً إلى أصل واحد وأن أوساً هو أستاذهم . ونحن لم نستنبط هذا من عند أنفسنا وإنما وجدنا ببعضه القدماء نصاً ويلحقون إلى بعضه الآخر تليحاً . فهم متفقون على أن أوساً قد كان أستاذاً زهيراً أو بعبارة أدق على أن زهيراً كان راوية أوس . وهم قد لا يكتفون بهذه الصلة الفنية بين الشاعرين فيزعمون أن أوساً كان قد تزوج من أم زهير فكان زهير أذن ربيباً لأوس . وعلماء البصرة والكوفة وبنو داود يروون عن أبي عمرو بن علاء أنه كان يقول إن أوساً كان شاعر مضر حتى ظهر النابغة وزهير فأخلاه وظل بعد ذلك شاعر نعيم في الجاهلية غير مدافع . وكأن هذه السببة قد ظلت في بني نعيم قد روى بعض علماء البصرة أنه شهد أشياء من نعيم لا يعدلون بأوس أحداً . وتحدث الأصمعي بأن أوساً كان شاعر مضر ولكن النابغة طأطأ منه فظل شاعر نعيم . وكان أبو عبيدة يمد أوساً في الطبقة الثالثة ، والظاهر أن ابن سلام كان يمدّه في الطبقة الثانية مع كعب والحطيئة ولكنه سقط مما في أيدينا من كتاب ابن سلام وسقط معه الشاعر الرابع لهذه الطبقة الثانية .

وكل هذه الأحاديث والأخبار تدلّ على أن القدماء من علماء البصرة والكوفة وبنو داود كانوا يعرفون لأوس قدره وتقواه ولا يقدمون عليه من مضر إلا

تلميذيه النابغة وزهير لأن أمر هذين التلميذين قد عظم واشهر حتى عرفا أكثر من أستاذهما . ولكن الرواة لا يعرفون بعد هذا من أمر أوس شيئاً : فهم يختلفون في نسبة لا يتفقون إلا على أنه مضى تميمي ؛ وهم متفقون على أنه مدح رجلاً من بني أسد يقال له فضالة واتصل به ورثاه بعد موته بشير قمبيدة ؛ وهم يرمعون أن أصل اتصاله بفضالة هذا أنه سقط عن ناقته في بعض أسفاره وكان في بلاد بني أسد فانسكرت ساقه فبات مكانه ، فلما كان الصبح أقبل بنات الحلي يحنين الكأبة ، فلما رأيته فزعن فدعا صغراهن وسألها عن أمها قالت حليلة بنت فضالة ، فأعطاهما حجراً وقال اذهبي إلى أبيك فتولي له ابن هذا يقرأ عليك السلام . فلما أدت الفتاة رسالتها قال أبوها : يا بنية لقد جئتني بمدح الدهر أو ذم الدهر . ثم انتقل بأهله حتى ضرب بيته على أوس ولم يفارقه حتى استقل . وظاهر ما في هذه القصة من التكلف ومحاولة الأغرار ، ولكنها مع هذا كل ما يروى أبو الفرج من أخبار أوس .

فلنطمئن إذن إلى أن حياة أوس مجهولة ولنطعن إلى اليأس من أن نعرف من أمره شيئاً غير هذا . على أن قراءة ديوانه القصير قد لا تخلو من بعض الفائدة من هذه الناحية ، فقد نجد في شعره أساء قوم مدحهم وآخرين هجاءهم وقد نستطيع أن تبين بعض حياته من هذا المدح والهجاء ومن الفخر بنفسه وقومه ، ولكنها أخرج إلى السرعة من أن نقف عند هذا التفصيل .

فلندع حياة أوس الآن ولنعرض لشعره . ونحن مضطرون إلى أن نعرض لهذا الشعر في إيجاز شديد فمثل هذا الكتاب لا يتسع لدرس ديوان أوس درساً مفصلاً ونخشى أن عرضنا لهذا الدرس أن ننقل ونغل . ذلك لأن شعر أوس من الوجهة اللفظية والمعنوية يمثل حياة البداية تمثيلاً قوياً صادقاً ، فعائنه كلها بدوية

والفاظه متينة وصينة وربما كثر فيها الغريب أحياناً وأنت تستطيع أن تقرأ القصيدة من قصائده فلا تحسّ معانيها إلا من وراء ستار إما لغرابة اللفظ وصعوبته وإما لبعده هذه المأفى عما ألفت من ألوان الخيال وضروب التصور . وليس من شك في أن ما يضاف الى النابغة وزهير من الشعر في جملة أيسر لفظاً وأدنى مأخذاً وأقرب الى الفهم مما بقى من شعر أوس في جملة أيضاً . وسنعرض عليك نماذج تثبت هذا . وأكبر الظن أن مصدر هذا الفرق بين الأستاذ وتلميذه إنما هو تأخر النابغة وزهير عن أوس في العصر بعض الشيء . فالظاهر أن لغة الشعر المضرى كانت في النصف الثاني من القرن السادس للمسيح تتطور تطوراً سريعاً . وتتحضر بعض التحضر وتتحلل من الغريب والقيود البدوية الى حد ما . والظاهر أيضاً أن النابغة وزهير كانا من الذين أعاتوا هذا التطور وأسرعوا به الى غايته حتى جاء القرآن فطبع هذه اللغة الأدبية بطابعه الخالد . ثم أن هناك مصدراً آخر لهذا الفرق بين شعر التلميذين وأستاذهما وهو أن الانتحال كثر في شعر النابغة وزهير كثرة لا تشبه الانتحال في شعر أوس . على أن شعر أوس نفسه لم يخل من الانتحال والتكلف كما سترى .

والذي يعني أنه أن تقف عنده من شعر أوس لأنه الخاصة المشتركة بينه وبين تلاميذه إنما هو قبل كل شيء . مذهبه الشعرى في الوصف . فإن تشخيص هذا المذهب سيعيننا على أن نفهم شعر زهير وتلاميذه من ناحية وعلى أن نلاحظ تطور هذا المذهب نفسه وروقه في عصر قصير من ناحية أخرى ، وعلى أن نفرق وأينا في بعض المذاهب الشعرية أيام بنى العباس من ناحية ثالثة . ذلك أن أوساً شاعر حتى مآدى ان صح هذا التعبير كأنه يشعر بحسه ، كأنه يشعر بعينيه وأذنيه ويديه أو قل كأنه ملبسة الخيال لم تودع منه حيث أودعت من الآخرين

من وراء الحواس وإنما أودعت الحواس نفسها أو قل أن لم يكن بد من التدقيق العلمى أن ملكة الخيال عند أوس كانت شديدة الاتصال بحسّ المادى قليلة الاستقلال عن هذا الحسّ حتى كأنها لم تكن تعمل شيئاً وحدها ، لم تكن تخضع الصور التى ينقلها الحسّ إليها الى شئ من التجريد والتصفية والتنقيح ثم التأليف إنما كانت تتخذ الحواس نفسها وسيلة الى هذا التأليف . ومن هذا كان الوصف فى شعر أوس كما قدمنا حسياً مادياً وكان أشبه بالتصوير منه بأى شئ آخر ، كان حكاية صادقة أو كالمصادقة لمظاهر الطبيعة .

ولا ينبغى أن يتدعك هذا كله فتظن أن جواس صاحبنا كانت أدوات حاكية تحسّ الطبيعة فنقلها وتصورها كما هو شأن أداة التصوير الشمسى أو شأن الفنوغراف ، وإنما كان أوس قوى الحسّ شديد اتصال الخيال بالحواس شديد الاعتماد على حواسه فيما يؤلف من الصور الشعرية ولكنه (وهنا مزية أخرى له ولتلاميذه) كان يؤلف هذه الصور تأليفاً ويعمل فى هذا التأليف ويجد فيه مشقة وعناء . فهو اذن يمتاز بميزتين إحداهما أن خياله كان مادياً شديد التأثير بالحسّ والثانية أنه كان فناً يتخذ الشعر حرفة وصناعة وفناً يدرس ويتعلم وينشئه صاحبه انشاءً ويفكر فيه تفكيراً ويقضى فى إنشائه والتفكير فيه الوقت غير القصير .

لم يكن الشعر اذن يفيض من أوس كما يفيض الماء من ينبوع الغزير وكما تعودنا أن نقدر صدور الشعر من أهل البادية وإنما كان أوس يعمل شعره عملاً وينشئه انشاءً .

فأنت ترى أن هاتين الميزتين اللتين يمتاز بها شاعرنا مختلفتان فيما بينهما اختلافاً ظاهراً : إحداهما فطرية لم يردها الشاعر ولم يتكلفها أول الأمر وإنما جبل عليها ونشأت معه وهى هذا الاتصال الشديد بين خياله وحسّ ، هذا الاتصال

اللى حمله على أن يستوحى الجلال الفنى من المظاهر الطبيعية المحسوسة دون أن يرجع فى ذلك الى أعماق نفسه وديخيلته الخاصة . هذه الميزة فطرية لم يشتمها أوس ولكنه نماها وتعمدها وأكثرت الاعتماد عليها وسئرى نتيجة ذلك عند ما تلاحظ الفرق بينه وبين تلميذه زهير .

وأما الميزة الأخرى فارادية تعمدها الشاعر وقصد اليها وأخذها قاعدة أساسية لفنه الشعرى وهى مقاومة الطبع وعدم الاندفاع فى قوله الشعر مع السجية التى ترسل أرسالاً فتفيض بالشعر كما يفيض ينبوع الماء . هذه المقاومة التى حملت شاعرنا على أن يعمل شعره ويتكلفه هى التى ستجدها ظاهرة عند زهير وكعب والحطيئة وهى التى سئرى أن الرواة أحسوها عند هؤلاء الشعراء فوصفوه بما وصفوه به من الالة والروية فى قول الشعر .

ومن هاتين الخصلتين اللتين رأيناها عند أوس استفاد الفن البيئى الخالص عند هؤلاء الشعراء جميعاً فكثرت عندهم التشبيه والمجاز والاستعارة والافتنان فيها وإذا صحت لنا هذا كله وعرفنا حقاً أن الذين بدأوا فاعتمدوا على التشبيه والاستعارة والمجاز فى شعرهم وأكثروا منها وافتنوا فى التصرف فيها إنما هم هؤلاء الشعراء الجاهليون وبخاصة أوس وزهير عرفنا أن اصطناع الفن البيئى الخالص وتعمده والإحلاح فيه ليست كما كنا نظن . مظهرأ من مظاهر الحياة الأدبية الجديدة أيام بنى العباس . وليس مسلم بن الوليد هو مبتكرها أو منبجها كما كنا نظن

وليست هذه المدرسة البيانية فى الشعر هذه المدرسة التى تعنى بالفن للفن عباسية النشأة أو عباسية النمو والنهضة وإنما هى أقدم من ذلك وأبعد فى تاريخ الشعر العربى . أنشأت فى العصر الجاهلى أنشأها أوس ونمساها زهير والحطيئة .

وكان لها مثلون في العصر الأموي منهم جميل وكثير واتصلت منها الى أيام بني العباس فتناولها مسلم ثم أبو تمام وابن المعتز ثم المتنبي .

ومن هنا ترى مقدار ما سيكون لدرس هذه المدرسة الشعرية الجاهلية من تأثير لا في اثبات أن شعر هؤلاء الشعراء صحيح كله أو بعضه فحسب بل في اثبات شيء آخر أبعد منه أثرًا في تاريخ الآداب وهو نشأة هذه المدرسة البيانية التي اتخذت الشعر فنًا وعيّنت فيه بجمال الصورة والشكل عناية لا تقل عن عنايتها بجمال الموضوع والمعنى .

ولكننا الى الآن لم نزد على أن بسطنا دعوى لم تقم عليها دليلًا ونحسب أن قد آن الوقت لنثبت هذه الدعوى بالمثل الواضحة من شعر أوس حتى اذا فرغنا من ذلك التمسنا هاتين الميزتين عند تلاميذه .

ولعل أول قصيدة نعرض لها من شعر أوس لاثبات هاتين الميزتين هي هذه القصيدة الحامية التي كان القدماء يحبون بها اصحابًا شديداً ويرون انه أجود ما قيل في وصف المطر أثناء العصر الجاهلي .

وقد كان القدماء يختلفون في قائل هذه القصيدة ، فأما أهل الكوفة فكانوا يروونها لببید بن البرص وأنت تراها في مختارات ابن الشجرى مضافة الى عبید ؛ وكان البصريون والبغداديون يضيفونها الى أوس تعرف ذلك في كتاب الكامل للبرز وفي كتاب الاغانى وفي كتاب طبقات الشعراء لابن قتيبة والظاهر أن هذه القصيدة تألفت من قصيدتين احدهما لأوس من غير شك لأن التشابه شديد جداً بينها وبين قصائد أخرى يتفق الكوفيون والبصريون على أنها شعر أوس والآخر لشاعر آخر كان الكوفيون يظنون أنه عبید فاختلط الأمر عليهم وجمعوا

قصيدة أوس وشيثاً من هذه القصيدة الثانية .

والواقع أنا نرى القصيدة في ديوان أوس قد صرّح الشاعر فيها ثلاث مرات :
صرّح في المطلع فقال :

ودع لس وداع الصارم اللاحي اذ فنكت في فساد بعد اصلاح
وصرّح بعد ذلك بقليل فقال :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحي هلا انتظرت بهذا اليوم اصباحي
ثم صرّح بعد هذا بقليل فقال :

اني أرتق ولم تأرق معي صاح لمستكف بعيد النوم لواح
والظاهر أن البصريين كانوا يروون القسم الأول من هذه القصيدة لأوس
يضيفونه الى القسم الثالث ، وآية ذلك استشهاد المبرد بقوله :

وقد هوت بمنزل الرّم أنسة تصبى الحليم عروب غير مكلاح
على تفسير العروب ، وأضاف البيت لأوس .
فأما الكوفيون فكانهم كانوا يجهلون هذا القسم الأول من القصيدة ويبدأونها
بالقسم الثاني وهو :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحي هلا انتظرت بهذا اليوم اصباحي
وكذلك ترى القصيدة مبدوءة في مختارات ابن السجري وأكبر ظننا أن
هذا القسم الثاني نفسه ليس من شعر أوس ففيه شيء من التفكير والحزن لا نعرفه
هنا أوس ، وانظر الى هذه الأبيات :

هبت تلوم وليست ساعة اللاحي هلا انتظرت بهذا اليوم اصباحي
قاتلها الله تلحاني وقد علمت ان لنفسي افسادي واصلاحي

كان الشباب يلهينا ويمجنا فإ وهبنا ولا بننا بارباح
ان اثرب الخمر أو أرزأ لهاثنا فلا محالة يوماً اننى صاحى
ولا محالة من قبر بمحنة اوفى ملبح كظهر الترس وضاح

ومها يكن من شيء فالقسم الثالث من القصيدة هو الذى يعيننا وهو الذى
نعرضه عليك وندهوك الى أن تقرأه فى تأمل وانعام نظر . فسترى قبل كل شيء
فى هذا القسم هذه المادية التى ذكرناها لك وسترى كثرة التشبيه وكثرة التشبيه
باشياء مادية كلها نحس بالسمع أو بالبصر وكلها بدوية . قال أوس :

انى أرقى ولم تأرق معى صاح لمستكف بعيد النوم لواح
يامن لبرق أيت الليل أرقبه فى عارض كفى الصبح لملاح

فانظر الى هذا التشبيه الاول تشبيه البرق بالصبح المضى ، والى استعمال لفظ
لملاح الذى يمثل خطف البرق تمثيلاً حسناً كأنه استعمل هذا اللفظ ليصلح من
هذا التشبيه وليحتاط فيه بعض الاحتياط . فليس ضوء الصبح لملاً وليس ضوء
البرق مستمراً انما يريد أوس أن يعبور لك قوة ضوء البرق حين يومض حتى
لكأنه الصبح ولكنه يريد فى الوقت نفسه أن يقول ان هذا الضوء لملاح لا يقيم .
ثم يقول أوس :

دأبى مسفر فوقى الأرض هيدبه يكاد يدفعه من قام بالراح

فانظر الى هذا الهيدب الذى أضافه الى السحاب وقارب بينه وبين الأرض
ثم انظر الى قوله : يكاد يدفعه من قام بالراح ، فسترى قوة حط الشاعر من المادية
التي تمثل السحاب قريباً من الأرض حتى لتستطيع أن تمسه بيدك وتدفعه اذا
قت ثم يقول أوس :

كانما بين أعلاه وأسفله ريط منشرة أو ضوء مصباح
وهما تشبهان مادبان نحسومان بالبصر أيضاً . ثم يقول :

ينفى الحصى عن جديد الأرض مبتزكا كأنه فاحص أو لاعب راحي

وفي الشطر الاول مادية ملحوسة ، وفي الشطر الثانى تشبهان مادبان مبصران

أيضاً ثم يقول :

كان ريقه لما علا شطبا كأن فيه عشاراً جلّة شرقاً
شعناً هامبم قد همت بارشاح نسيم أولادها في فرفر ضاحي
بها حناجرها هدلاً مشافرها هبت جنوب بأولاه ومال به
فأصبح الروض والقيمان مرعة من بين مرتفق منها ومن طاحي

فانظر الى هذه الأبيات كلها وما فيها من تشبيه بالغليل مرة وبالابل مرة
أخرى وإلى هذه الصور الشعرية التي نحس حيناً بالبصر وحيناً بالسمع والتي قد
أتقنها الشاعر وحققتها تحقيقاً يظهر أنه قد نهل أهل البادية فكانوا يمثلون به في تصوير
السحاب ووصف العارض على ما تعجده في الأغاني وغيره من كتب الأدب .

وانظر بعد هذا الى شاعرين آخرين من غزير هذه المدرسة يضاف اليهما
وصف للمطر والسحاب أحدهما امرؤ القيس في معلقته المشهورة والثاني الأعمش
في لاميته التي مطلعها :

ودع هريرة ان الركب مرتحل وهل تطيق وداعاً أيها الرجل

فأما امرؤ القيس فقال :

أصاح ترى برقاً أريك وميضه كلح اليدين في حجب مكلل
يضيء سناه أو مصابيح راهب أمال السليط بالذبال المقتل
فدنت له وصحبتى بين ضارج وبين العذيب بعد ما متأمل
على قطن بالشيم أمين صوبه وأيسره لدى الستار فيذبل
فأضى يسح الماء حول كنيفة يكف على الأذقان روح الكنهيل

وأظنك لا ترد في أن ترى متى أن الفرق عظيم بين هذا الشعر الذى يخلو
من التشبيه الرائع أو الصورة الدقيقة وشعر أوس الذى قدمناه لك .

وأما الأعمى فيقول :

بل هل ترى عارضاً قد بت أرمقه كأنما البرق في حافته شعل
له رداف وجوز مقام عمل منطلق بسجال الماء متصل
لم يلهى الله عنه حين أرقبه ولا اللذاذة في كأس ولا شغل
فقلت للشرب في درنا وقد ثملوا شيموا وكيف يشم الشارب الثمل
قالوا نمار فبطن الخال جادها فالسجدة فلا يلاء فالرجل
فالسفح يجرى نغزير فبرقة حتى تدافع منه الربو فطليل
حتى تفصل عنه الماء تكفلة روض التعل فكنيب الغينة السهل
يسقى دياراً لها قد أصبحت غرضاً زوراً تخاف منها القود والرسل

وهذا الشعر دون ما روينا من شعر امرئ القيس جودة وروعة وأقل منه
خطاً من التشبيه بل هو يكاد يخلو من التشبيه خلوّاً تاماً لولا هذا البيت :

له رداف وجوز مقام عمل منطلق بسجال الماء متصل
ومها يكن من شيء فنحن هميدون كل البعد عن هذا المذهب الشعري
الذى يعتمد على الحس المادى والتصوير الدقيق والذى رأيناه فى حائية أوس .
ونحن نستطيع أن ندع هذه القصيدة من شعر أوس وننتقل الى قصيدة
أخرى لامية مشهورة وصف فيها أوس سلاحه فأجاد وسلك فى وصف السلاح
نفس الطريق التى سلكها فى وصف السحاب والمطر والسيل وهى طريق التشبيه
والتصوير المادى الدقيق :

رأيت لها نايًا من الشر أعصلا	وإلى امرؤ اعددت للحرب يمد ما
نوى القصب عراصاً مزجا منصلاً	أصم ردينيا كأن كعمره
لفصح ويحشوه الذبال المغنلا	عليه كصباح العزيز يشبه
أحسن بقاع نفع ربح فأجفلا	وأملس صوليا كنهى قرارة
وقد صادفت طلعا من النجم أحرلا	كأن قرون الشمس عند ارتفاعها
فأحصن وأزين لأمري أن تسربلا	تردد فيه ضوءها وشعاعها
تلألؤ برق فى حصى نهلا	وأبيض هندياً كأن غراره
على مثل مصحاة النجى ناكلا	إذا سئل من نعمه تأكل أمه
ومدرج ذر خاف بردا فأسهلا	كأن حذب الثلج يتبع الربى
كفى بالذى أبل وأنت منصلا	على صفحتيه من متون جلاله
بطود تراه بالسحاب مجفلا	ومبضوعة من رأس فرع شظية
علان يدهن يزلق المنزلا	على ظهر صفوان كأن متونه
ليكلأ فيها طرفه متأملا	يطيف بها راع يحشم نفسه

فلاقى امرأ من ميدعان واصمحت
 فقال له هل تذكرت مخبراً
 على خير ما أبصرتها من بضاعة
 فويق جبيل شامج لن تناله
 فأبصر ألهاباً من الطود دونه
 فأشرط فيها نفسه وهو معمم
 وقد أكلت أغفاره الصخر كلها
 فما زال حتى نالها وهو مشفق
 فأقبل لا يرجو الذي صمدت به
 فلما قضى مما يريد قضاءه
 أمر عليها ذات حد غرابها
 على تنفيذ من براية حودها
 فلما نجا من ذلك الكرب لم يزل
 فجردها صفراء لا الطول طابها
 كنتم ملاح الكف لا دون ملثها
 إذا ما تعاطوها سمعت لصوتها
 وإن شد فيها الزرع أدرسهمها
 وحشو جفير من فروع غرائب
 تخيرن انضاء وركبن انصلا
 فلما قضى في الصنع منهن فهمه
 كسائن من ريش يمان علواها

قروته بالأس من معجلا
 يدل على غم ويقصر معجلا
 للتمس يبعاً بها أو تبكلا
 يقنته حتى تكل وتعملا
 يرى بين رأسي كل نيقين مهبلا
 وألقى بأسباب له وتوكلا
 تبعاً عليه طول مرق توصلا
 على موطن لو زل عنه تفصلا
 ولا نفسه إلا رجاء مؤملا
 وحل بها حرصاً عليه فاطولا
 رقيق باخذ بالداوس صيقلا
 شبيه سقى البهي إذا ما تقتلا
 يظفها ماء اللحاء لتذبللا
 ولا قصر أزدى بها فتعطلا
 ولا عجبها من موضع الكف أفضلا
 إذا أنبضوا عنها تلبا وأزمللا
 إلى منتهى من عجبها ثم أقبلا
 تنطع فيها صانع وتنبلا
 كجبر النضا في يوم ريح تزيلا
 فلم يبق إلا أن تسن وتصللا
 سخاماً لوأماً لين المس أطحلا

يخرن إذا افترن في ساقط الندى وإن كان يوماً ذا أهاضيب مخضلا
خوار المطافيل الملمعة الشوى واطلاؤها صارفن عرنان مبقلا
فذاك عنادى في الحروب إذا التفت وأردف بأس من حروب وأعجلا

فانظر اليه كيف عمد الى هذه الألوان من التشبيه المادى حين أراد أن
يصف سيفه ورمحه ودروعه وحين أراد أن يصف القوس والموذ الذى اتخذت منه
وزرها والصوت الذى ينبعث عن القوس حين يفرغ منها وحركة السهم ثم نصال
هذه السهام وريشها . سلك في هذا كله ما ترى من طرق التشبيه المادى الذى
لا يخلو لفظه من صعوبة ومشقة ما ولكنه من الجمال الذى بحيث يستحق أن
يتكلف الانسان هذه المشقة ليفهمه ويندقه .

وأنت تجد هذا التشبيه وهذا النوع من الوصف الذى يعتمد عليه وعلى
فنون البيان المختلفة في شعر أوس كله الا أن يكون منتحلاً أو مضافاً اليه كهنه
الأيسات التى سمرضها عليك بمد حين نمودجا لما أدخل على أوس من الشعر
الذى لم يقله . ولكنى لا أريد أن أدع شعر أوس دون أن أقف معك وقفة قصيرة
جداً عند هذه القصيدة الأخرى التى حفظت لأوس والتى كان القدماء يحبون
بها إعجاباً شديداً ليس أقل من إعجابهم بالحائية التى مر ذكرها آنفاً . وهذه
القصيدة هى المراثية التى رثا بها صاحبه فضالة والتى مطلعها :

أيتها النفس اجلى جزعا انت الذى تحذرين قد وقعا

وكان القدماء يحبون بهذا المطلع . وكان ابن قتيبة يقول : ان أحداً لم
يندى رثاء بمثل هذا البيت . والواقع ان البيت جميل حسن الموقع من النفس
شديد التأثير فيها ولا سيما هذا النحو من الاذعان للقضاء هذا الاذعان الذى

يدعوك الى أن تقبل الشيء كما هو مادام قد وقع فلا تستطيع له مرداً . وإنما الذى
 يمتينا من هذه القصيدة هو الذى عنانا فيما سبق من شعر أوس وهو هذه الطريقة
 المادية فى التعبير حتى فى الموضوعات التى يعرض فيها الشاعر عادة من الأشياء
 الخارجة ويرجع الى أعماق نفسه يستثير عواطفها وما فيها من حزن كين . وقد
 رجع أوس الى نفسه فى هذا المطلع الذى رويناه ، ولكنه لم يلبث أن انصرف
 الى صاحبه فدد ما كان له من خلال ثم أخذ يرثيه بأشياء كلها خارجية ويتخذ
 هذا الرثاء وسيلة الى طائفة من التشبيهات والتعبيرات المادية لا تفلح من جمال
 وروعة . قال :

ان الذى جمع الساحة والنجدة م والحزم والقوى جمعا
 الأملى الذى يظن لك الظن م كأن قد رأى وقد ممما
 الخلف المتلف الرزأ لم يمنع بضعف ولم يمت طبعا
 والحافظ الناس فى تحوط اذ لم يرسلوا خلف عائد ربما
 وازدحمت حلقتنا اليعان بالقوام وطارت نفوسهم جزعا
 وهبت المشال البليل واذا بات كميع الفتاة ملنفا
 وشبه الهيدب المباب من الأقوام م سبقا محلا فرعا
 وكانت الكاعب المنعمة الحسناء فى زاد أهلها سبعا
 أودى وهل تنفع الاساحة من شئ لمن قد يحاول التزعا
 ليبيك الشرب والمدامة والفتيان طرا وطامع طمعا
 وذات هدم عار نواشرها تصمت بالماء تولبا جدعا
 والحي اذ حاذروا الصباح واذا خافوا مفهرا وسائرا تلما

فانظر كيف اعتمد على طائفة من الصور الخارجية المادية في تمثيل الجذب والقحط والبرد وآثارها في القبيلة . فهو يمرض علينا مرة رجلاً شديداً الاشفاق من البرد حتى انه ليؤثر نفسه بردائه يلتنع به وحده دون امرأته . ويعرض علينا مرة أخرى فتاة ناشئة من شأنها أن تكون قليلة الميل الى الطعام ولكن القحط والجذب قد أرهقاها حتى أسرفت في زاد أهلها فكأنها السبع لا يكفيه من هذا الزاد الشيء القليل . ومرة ثالثة امرأة قديمة معوزة قد اتخذت ثوباً بالياً لا يستطيع أن يستر جسمها كله فأطرافها بادية وتواشعها عالياً وتطفلها الصغير بين يديها يصبح ويتضور وهي تصمته وتلبيه بالماء .

وعلى هذا النحو شعر أوس كله . ولولا اني أريد أن أجنب الاطالة والاملال لضربت لك أمثالا أخرى ليست أقل من هذه الأمثال قوة في اثبات ما أريد . وسترى عند ما نعرض لزهر وتلاميذه والنايفة أيضاً انهم جميعاً قد ذهبوا مذهب أستاذهم في الاعتماد على هذا النحو من التشبيه والتصوير المادى الدقيق على أنهم لم يكتفوا بتقليده واقتفاء أثره بل استعاروا منه طائفة من المعاني والألفاظ استعارة ظاهرة لا تختمل شكاً حتى لكأن هذه المعاني والألفاظ كانت قد أصبحت حظاً شامكاً للمدرسة كلها .

ولست أريد أن أطيل في ضرب الأمثال لهذا ولكني أحيلك على القصيدة الميمية التي قلما أوس والتي مطلعها .

تكررت مناسد معرفة لى وبعد التصايب والشباب المسكرم
فسنرى زهيراً قد استغلها في ميميته المعروفة بالمعلقة .

ونكمل ما في زهير والنايفة من وصف الصيد معتمد فيه على شعر أوس في

وصف الصيد أيضاً . وهذا التشبيه الذى قصد اليه النابغة فى داليتها حين ذكر
ناقته فرم أنها كالثور الوحش ثم أخذ يقص علينا قصص هذا الثور حين أحس
الصائد وكلايه فرم ثم حطف فصارع السكلاب حتى صرعها ، تقول هذا التشبيه
الذى تجده عند النابغة وتجد شيئاً قريباً منه عند زهير إنما اعتمد فيه الشاعران
على شعر أوس واستعارا فى كثير من الأحيان ألفاظ أوس وصوره أيضاً .

وقد فطن القدماء لشيء من هذا فكانوا يقولون أن زهيراً كان يتوكأ فى
شعره على شعر أوس ، وذكر ابن قتيبة أبياتاً لأوس استغلها زهير والنابغة ،
استغلا لفظها ومعناها أحياناً واستغلا منهاها دون لفظها أحياناً أخرى منها هذا
البيت :

لعمرك أنا والأحاليف هؤلاء لى حقة أظفاره لم تقلم
أخذه زهير قال :

لدى أسد شاكى السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم
وأخذه النابغة قال :

وبنوقين لا محالة انهم آتوك غير مقلى الأظفار
ومثل هذا فى شعر زهير والنابغة وكعب كثير .

فلندع أوساً الآن ولننتقل الى زهير ولكن بعد ان ننقل لك هذه الأبيات
على أنها نموذج للنحو الذى أضيف الي أوس :

رحلت الى قوى لأدهو جلهم الى أمر حزم أحكته الجوامع
ليوفوا بما كانوا عليه تعاقبوا بخيف مني والله رائي وسامع

وتوصل أرحام ويعرج مغرم وأوساً قبلها الذى أنا صانع
فأبلغ بها افناء عبان كلها وأمر العلى ما يشغنى الأصابع
سأدعوم جبراً الى البر والتقوى سيلبسكم ثوباً من الله واسع
فكونوا جميعاً ما استطعتم فانه وكونوا يداً ثنى العلى وتدافع
وقوموا فأصموا قومكم فاجعوم فأوفوا بها انت الهود ودائع
فان أتم لم تفعلوا ما أمرتكم ومن هو للعهد المؤكد خالع
وشتان من يدعو فيوفى بهده تبليها عى المعلى انطواضع
اليك أبا نصر أجازت نصيحتى أبا النصر اذ سدت عليك المطالع
فأوف بما عاهدت بانليف من مى نذهب عن أحسابنا وتدافع
فنحن بنو الأشياح قد تملونه ليكشف كرب أو ليعلم جائع
ونحبس بالثغر الخوف عمله وما أرى انك فى حاجة الى أن تنبهك الى الفرق بين هذا الشعر الضعيف
واللهلهل وما قدمنا لك روايته من شعر أوس . ذلك الى أنك لا تجد فى هذه
الآيات هذا المذهب الشعرى الذى يعتمد على الصور المادية كما رأيت .



ب — زهير

ولا يكاد الرواة يعرفون من أمر زهير أكثر مما يعرفون من أمر أوس وانما
هى أخبار وأحاديث كثرتها أقرب الى الأساطير منها الى حقائق التاريخ . ولعلنا
نلمّ بخلصة ما يقول الرواة عن زهير حين نقول انه كان يقيم فى غطفان وينسبه
بعضهم الى مزينة ويأبى المحققون الا أن يكون غطفانياً قيسياً . وكان أبوه فيها

يقولون شاعراً وكان خاله بشامة بن الغدير النطفاني شاعراً أيضاً ، وله أخت شاعرة
وكان ابنه كعب وبجير شاعرين وكان حفيده عقبة بن كعب شاعراً ، وكان لعقبة
هذا ابن يقال له العوام وكان شاعراً . وقد قدمنا أن زهيراً كان راوية أوس وأن
الخطيئة أخذت من زهير وأن ججيلاً أخذت من الخطيئة وأن كثيراً أخذت من جميل
فسلسلة الشعر متصلة بزهير من قبل النسب كما هي متصلة به من قبل التعليم
والرواية . وكان زهير والنابغة كما قدمنا أثر من عند أهل البادية والحجاز كأنهما
كانا يمثلان شعر البادية وذوقها . وإذا نظرت في هذه السلسلة التي تتصل بزهير
من قبل التعليم عرفت أنها تتألف من شعراء كانوا جميعاً مقدمين عند أهل الحجاز
كان الخطيئة مثلاً في آخر العصر الجاهلي وأول الاسلام وكان جميل وكثير يمثلان
أصدق تمثيل ذوق البادية في الغزل خاصة .

والرواة يتحدثون عن زهير بعد هذا بطائفة من الأحاديث لا شك في أنها
منتحلة متكلفة فهم يزعمون أنه تنبأ بظهور الاسلام قبل بعثة النبي وأوصى ابنه
كعباً وبجيراً أن يسلموا وهم يضيفون له شعراً فيه ذكر لأصول دينية اسلامية ؛
وليس من شك في تكلف هذا الشعر وأمثاله سواء منه ما أضيف الى زهير أو
غير زهير . وهم يزعمون أيضاً أن النبي رآه فاستعاذ بالله من شيطانه فاقطع زهير من
الشعر حتى مات .

هذه خلاصة ما يقال عن زهير في حياته العامة والخاصة . وقد كدت أنسى
ما يروى عن انقطاعه لهرم بن سنان واكثره من مدحه وما كان من حلف هرم
ألا بمدحه وزهير ولا يحميه الا وصله ، وما كان من استحياء زهير ومن استثنائه
هرماً حين كان يلقاه في ملاء فيحييهم . وقد مدح زهير مع هرم الحارث بن عوف
لأنهما احتملا الديات وأصلحباين عبت وذبيان في حرب كانت بينهما . فأما رأي

الرواة في زهير فختلف مضطرب كراهم في هؤلاء الشعراء المتقدمين ولعل من الاطالة أن نعرض لذلك بعد أن أشرنا اليه غير مرة . وقد زعموا أن عرب بن الخطاب كان يقدم زهيراً ولكنهم زعموا أنه كان يقدم النابغة أيضاً . وهو حين كان يقدم زهيراً إنما كان يستند الى علل فنية ، فكان يقول ان زهيراً لا يعاغل بين الكلام ولا يتبع حوشيه ولا يمدح الرجل الا بما فيه . وهو حين قدم النابغة ذكر شعراً فيه روح ديفى ما . وقد يكون عمر قدم الرجلين جميعاً في وقتين مختلفين وليس في ذلك شيء من الغرابة فقد كان هذان الرجلان يمثلان كما قلنا ذوق البادية والحجاز .

ولعل أظهر ما يتصف به زهير عند الرواة أنه كان بطيئاً في قول الشعر يفكر ويروي وينتق قبل أن يظهر قصيدته للناس ولذلك أضيفت اليه قصة الحوليات . وسنرى أن الخطيئة وكعباً كانا يذهبان مذهبه وسنرى أيضاً في غير هذا الموضع أن شاعراً أموياً عباسياً هومروان ابن أبي حفصة كان يذهب هذا المذهب أيضاً . وهذه الخصلة التي يذكرها الرواة لزهير وتلاميذه تؤيد ما قلناه من أصحاب هذه المدرسة الشعرية كانوا أصحاب فن وأناة في هذا الفن .

وقد كنت أحب لولا خشية الاطالة أن أدرس زهيراً درساً مفصلاً لأعرض عليك خصاله المشتركة وخصائصه المقصورة عليه ولكني أكتفي من هذا كله بضرب المثل وإثبات الصلة الفنية بينه وبين أستاذه أوس . ولن نجد في هذا شيئاً من المشقة قليلاً ولا كثيراً ، فأنت حين قرأ شعر زهير مضطرب الى أن تلاحظ أنه كأستاذه شديد اتصال الخيال بالحبس ، شديد الاعتماد على الحواس في إخراج صورته الشعرية ، وهو أحرص من أستاذه على هذا لأنه يتخذ هذا الأسلوب الشعرى طريقاً الى وصف المعاني وعرضها عليك . وهو كأستاذه متأن حريص على الأناة يتخذ الشعر فناً وصناعة ولا يتدفع فيه مع سجيته وأثر زهير في هذا النحو الفني أظهر

من أثر أوس لأن لفته أيسر من لغة أوس ولأن شهرته أبعد من شهرة أوس،
وبن هنا كثر الاستشهاد بشعر زهير في البيان فاستشهدوا بقوله :

صحا القلب عن سلى وأقصر باطله وعرى أفراس الصبا ورواحله
واستشهدوا بقوله :

لدى أسد شاكى السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تعلم
وذكر ابن قتيبة له بيتا اشتمل على تشبيهات ثلاثة أجملت ثم فصلت بعد
ذلك وهو قوله :

تنازعت ألمها شبا ودرّ البحور وشاكت فيها الطباء
أجل التشبيه في هذا البيت ثم فصله في قوله :

فأما ما فويق المقد منها فن ادماء مرتما الخلاء
وأما المقلتان فن مهات وللد الملاحاة والصفاء

ولست أقطع بصحة هذا الشعر فقد يخيل الى أن هذه القصيدة أو كثرتها
منحولة لضعف يظهر فيها ولا مصطلحات قهية أحسها القدماء أنفسهم فقاربوا بين
هذه القصيدة وبين رسالة عمر بن الخطاب الى أبي موسى الأشعري في القضاء .
ولكن هذه الأبيات الثلاثة يظهر فيها تقليد زهير في التشبيه . وأنت حين
تنظر في المطولة المشهورة التي مطلعها :

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم بمحروانة الدراج فالتسلم
تقتنع بصحة رأينا في زهير . فهو الشاعر المصور بأصح معاني الكلمة
وأدقها . وأمن معي في هذه القصيدة بيتا بيتا ، فهو يقول في البيت الثاني :
ودار لها بالرفقين كأنها مراجع وشم في نواشر معصم

وهو التشبيه الذى تجده فيها يضاف الى طرفة :

خلوة أطلال ببرقة نهد يلوح كباق الوشم فى ظاهر اليد
ثم انظر الى قول زهير :

بها العين والآرام يمشين خلقة واطلاؤها ينهضن من كل مجثم
وهى صورة بديمة سراها فى شعر النابفة وتستطيع أن تجد أصلها عند أوس
ثم يقول :

وقفت اليها بعد عشرين حجة فلايأ عرف الدار بعد نوم
أثافي سفماً فى ممرس مرجل ونؤيا كجندم الحوض لم يتهنم

وسرى نفس هذا الأسلوب عند النابغة وهو التصوير المادى ايضاً . ثم
انظر اليه بعد أن حيا الدار كيف أراد أن يذكر سفر النساء اللاتي كن فيها
والطريق التي سلكنها والماء الذي اتهين اليه فلم يستطع أن يمرض هذا الموضوع
الا فى طائفة من الصور المادية تتفاوت فى الحسن ولكن لها جميعاً منه حظاً فقال :

تبصر خليلي هل ترى من ظمائن تحملن بالعلياء من فوق جرهم
جعلن القنان من يمين وحزنه وكم بالقنان من محل ومحرم
علوف بأعماط حناق وكلة وواد حواشيها مشاكة الدم
ظهن من السوبان ثم جزعنه على كل متين قشيب ومغام
وردن فى السوبان يعلون منته عليهن دل الناعم المتنعم
بكون بكوراً واستحرن بسحرة فمن لوادى الرس كاليد للغم
وفيهن ملهى للصديق ومنظر أنيق لسين الناظر المتوسم
كان فتات المهن فى كل منزل نزلن به حب القنا لم يحلم
فلما وردن الماء زرقاً جهامه وضمن عصي الحاضر المتخيم

فهي كلها صور حسان مادية على بعضها بعضاً تمر بك في اناة وهدهو فتدأ
منها عينك وتفهم ما أراد الشاعر من عرضها عليك بل تحس ما أراد الشاعر أن
يشير في نفسك بهذا العرض وهو هذا الألم الذي تجده عند ما يرتحل عنك .
تحب والذي يشتد في نفسك ويسطر عليها حتى تتبع المرتحل في سفره وفي المنازل
المختلفة التي ينزل فيها تتبعه نفسك وأنت مقيم .

وينتقل زهير من هذا الوصف الى مدح صاحبيه المريتين فاذا هو في المدح
كما كان في الوصف مؤثراً التصوير المادى على غيره من أساليب الكلام . فانظر
الى قوله :

سعى ساعيا غيظ بن مرة بمد ما نزل ما بين العشيرة بالدم
فأقسمت بالبيت الذي طاف حوله رجال بنوه من قریش وجرم
يمينا لنعم السيدان وجدتما على كل حال من سحيل وبهرم
تداركما عبسا وذيان بمد ما تقانوا ودقوا ريشهم عطر منشم

وامض في قراءة القصيدة فلن يكاد يبت من أبياتها يخلو من صورة مادية ما
حتى تصل الى هذه الأبيات التي ازدحمت فيها الصور والتشبيهات ازدحاما حتى
كاد يركب بعضها بعضاً ويختفى بعضها جمال بعض . وهي قوله :

وما الحرب الا ما علمتم وذقمتم وما هو عنها بلحديث المرحم
مضى تبعوها تبعوها ذمية وتضر اذا ضريتوها فتضرم
فتحرككم عرك الرعى بنغالما وتلقح كشافاً ثم تحبل فتثم
فتنتج لكم غلمان أشام كلهم كأحر حاد ثم ترضع فتظلم
فتظل لكم مالا تفل لأهلها قري بالعراق من قبيز ودرم

فانظر اليه كيف ازدحمت عليه العصور ، فاذا هو يشبه الحرب مرة بالحديث
الذى يثار وأخرى بالنار التى لا تكاد تشب حتى تضطرم ثم بالناقة التى تلقح كشافاً
ثم تحمل فنثم ثم تلد أولاد شوم ثم ترضع ثم تقلم . ثم يعدل عن هذا التشبيه
فيشبه الحرب بالقرى المراقية التى تفلّ لأهلها الحب والدرهم . وانظر بعد ذلك
الى قوله :

لمرى لنعم الحى جرّ عليهم	بما لا يوانينهم حصين بن ضمضم
وكان طوى كشعاً على مستكنة	فلا هو أبداها ولم يتجمجم
وقال ساقضى حاجتى ثم اتقى	عدوى يالف من ورأى ملجم
فشد ولم تفزع بيوت كثيرة	لدى حيث ألفت رحلها أم قشم
لدى أسد شاكى السلاح مقنف	له لبد أظفاره لم تقلم
جرى متى يظلم يعاقب بظلمه	سريماً والا يبد بالظلم يظلم

فهى كذلك صور مادية حسان يعفو بعضها إثر بعض وتمثل أبداع تمثيل
ما يتردد فى نفس الرجل وقد أملت به النازلة فجزع لها ثم ثابت اليه نفسه فهو يفكر
فى الثأر متردداً ثم عازماً ثم مخفياً عزمه ثم مشجعاً نفسه بأن قومه سينصرونه ولكن
بعد أن يهرجهم ، ثم ماضياً فى عزمه حتى تبلغ منه ما يريد . وانظر بعد ذلك الى
هذين البيتين فلست أعرف أبلغ منهما ولا أصدق لفظاً ولا أقرب الى السداجة
البدوية فى غير خشونة ولا جفوة :

زعموا ما زعموا من ظمئهم ثم أوردوا	غماراً تسيل بالراح وبالدم
فقصوا منايا بينهم ثم أصدروا	الى كلاً مستويل متوخم

ثم امض فى القصيدة حتى تصل الى هذا الجزء الأخير من أجزائها وهو الذى

قصده الشاعر فيه الى الحكمة وضرب المثل . وكثير من آيات هذا الجزء منحول
ولكنك تجد فيه آياتا عليها طابع زهير كقوله :

ومن لا يصانع في أمور كثيرة يضرس بأنيساب ويوطأ بمنس
ومن يصع أطراف الزجاج فانه بطيع العوالى ركبت كل لهنم
ومن لم يند من حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم

ولمك لاحظت وأنت قرأ هذا الشعر أن من العبث أن تقيم الدليل على أن
شاعرنا فنان يصنع الشعر ولا يندفع فيه بتخير . مناه ويلأم بين أجزائه ثم يتخير
له الفاظه . ولمك لاحظت أيضاً أنه على شدة الشبه بينه وبين أوس فهو أدخل
منه في الفن وأكثر منه حرصاً على الاجادة المقصودة وأكثر منه حرصاً أيضاً
على أن تتنوع الصور ويلى بعضها بعضاً في هدوء حين يدعو الامر الى الهدوء
وفي حركة وعنف حين يدعو الامر الى الحركة والعنف . فانظر الى هذا الهدوء
حين يذكر لك سفر أولئك النساء . انظر الى هذه الصور يتبع بعضها بعضاً في
دعة تلام هذا الألم الذى يبحث في نفسك وأنت ساكن تدع أجبتك المرتحلين
ثم انظر الى هذه الحركة المنيفة السريعة حين أراد أن يصف الحرب وما تنال
الناس به من ضروما تصيبهم به من شؤم . ولمك لاحظت أيضاً أن هذه اللغة
الأدبية الفنية قد تطورت تطوراً ما في شعر زهير فبعد ما بينها وبين لغة أوس
وقرب ما بينها وبين لغة القرآن . قل فيها الغريب ودنت الى الألفهام دنواً ظاهراً
وقلت حاجتك وأنت قرأها الى استشارة المعامم والشرائح . وأنت واجد هذا
كله حين قرأ شعر زهير الذى صح له حين قرأ لاميته التى يقول فيها

محا القلب عن سلى وأقصر باطله

والتي تجد فيها هذه الصورة البديعة في المدح :

وأبيض فياض . يدها غمامة على معنفيه ما تغب فواضله
بكرت عليه غدوة فرأينه قعوداً لديه بالصريم عواذله
يفدنيه طوراً وطوراً يلينه وأعيى فما يدرين أين مخاتله
فأقصر من منه عن كريم مرزء عزوم على الأمر الذي هو فاعله
أخى ثقة لا تتلف الخمر ماله ولكنه قد يهلك المال نائله
نراه اذا ما جشته منهلاً كأنك تعطيه الذي أنت سائله

وفي هذه القصيدة وصف للعبيد من خير ما روى للجاهليين وهو على نحو
ما قدمت لك من طريقة زهير قصص يعتمد على الصور التي يلى بعضها بعضا .
وأنت واجد هذه الخصائص نفسها حين تقرأ لامية أخرى لزهير أوطا :

محا القلب إلا عن طلائك ما يسلو واقفر من سلى التمانيق فالتقل

وقافية مطلعها :

ان الخليل أجد البين فانفرقا وعلق القلب من أسماء ما علقا
وغير هذه القصائد التي لا نستطيع أن نمرض لها الآن كراهة أن نطيل فلندع
زهيراً ولنقف وقفة قصيرة عند ابنه كعب .



ج — كعب بن زهير

ولا بد من أن نعيد في أمر كعب ما قلناه في زهير من أن الرواة مجهولون
حياته جهلا تاما لا يكادون يعرفون منها إلا أنه كان حريصا على قول الشعر وكان

أبوه يزرعه عند ذلك ويضربه فلا يزيده الزجر والضرب الا كلفاً بقول الشعر
حتى ضاق به أبوه فأردفه على ناقته وانطلق به الى الصحراء وأخذ يقول البيت
ويستجيز ابنه فيجيز حتى استوفى أبوه بأنه يستطيع أن يكون شاعراً فأذن له
بقول الشعر .

والرواة يذكرون لكعب والحطيئة قصة نقلها عن ابن سلام وقد رواها
غيره ونقلها كما هي وان كانت لا تخلو من الفحش لأنها تمثل لنا هذه المدرسة
الأوسبة وشيئاً من أصولها ومن منافسة مدرسة أخرى لها . قال ابن سلام :
« وقال (الحطيئة) لكعب بن زهير قد علمت روايتي شعر أهل البيت
وانقطعني ، وقد ذهب الفحول غيري وغيرك فلو قلت شعراً تذكر فيه نفسك
وتضعني موضعاً فان الناس لأشعاركم أروى والباها أسرع . قال لكعب :

فمن للقراني شاتها من يحوكها اذا ما نوى كعب وفوز جروول
كفيتك لا تلقى من الناس واحداً تنخل منها مثل ما يتنخل
يتفها حتى تلين منونها فيقصر عنها كل ما يتنخل
واعترضه مزرد أخوال الشماخ وكان مريضاً فقال :

وباستك اذا خلفتني خلف شاعر من الناس لم أكف ولم اتنخل
فان تمشباً أجشب وان تنخلا وان كنت أفتي منكاً اتنخل .
ولست كحسان الخنم من ثابت ولست كشماخ ولا كالنخل
وأنت امرؤ من قدس اواره أحلتك عبد الله أكناف مهبل .»

والذي يعنيننا من هذه القصيدة عناية كعب والحطيئة بتنقيف التوافق حتى

تستقيم متونها ونهوض مزرد لها وتفضيله عليهما أخاه الشماخ وحسان بن ثابت والمنجّل . فكل هذا فيما نظن يشير الى ان التنافس لم يكن بين أفراد الشعراء وإنما كان بين طوائف منهم .

وقصة كعب مع النبي معروفة لسنا في حاجة الى أن نذكرها وإن كان قد دخل فيها الانتحال وعبث الرواة فيما نظن فنحن نشك فيما يقال من أن كعبا عرض بالنصار ثم مدحهم كما أنسا تقف موقف التحفظ عن قصة البردة . ولكننا على كل حال مدينون لهذه القصة بما نستطيع أن نكون لانفسنا من رأى في شعر كعب . فلم يكذب بقى لكعب الا « بانت سعاد » على ما كثر من عبث الرواة وضاقتهم اليها . وهى على هذا كله قصيدة مطبوعة بطابع أوس وزهير ، فيها الاعتماد على الصور المادية وفيها الأناة والمنايا الفنية الظاهرة . وقرأ أول هذه القصيدة فسئرى في غزلها ووصفها ما تعودت أن ترى عند أوس وزهير من التشبيه المحقق والوصف المادى . وربما رأيت في الوصف تأثيراً شديداً باستاذ المدرسة الأول واقتداء به في ايثار الألفاظ الضخمة الغريبة بل استعارة لبعض أبياته :

بانت سعاد قلبى اليوم متبول	متيم أثرها لم يفد مكبول
وما سعاد غداة البين اذ رحلوا	الاغن غضيض الطرف مكحول
هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة	لا يشكى منها قصر ولا طول
تجول عوارض ذى ظلم اذا ابتست	كأنه منهل بالراح معلول
شجت بندى شيم من ماء محنية	صاف باطلح أضفى وهو مشمول
تنفى الرياح القذى عنه وأفرطه	من صوب غادية يبيض يعاليل

فيالها خلة لو أنها صدقت يوعدنها أولو ان النصيح مقبول
لكنها خلة قد سيط من دمها فجع وولع واخلاف وتبديل
فما تدوم على حال تكون بها كما تلون في أنوابها الفول
وما تمسك بالعهد الذي زعمت الا كما يمسك الماء الفراييل

فهي كما ترى هذه الصورة المادية المتصلة التي رأيت أشباهها عند زهير وعند
أوس . وأمر الوصف في هذه القصيدة كأمر النزل لولا أن الغريب فيه كثير كما
قدمنا وتقليد أوس فيه ظاهر وقد استطاع بعض طلاب الجامعة أن يعرض لهذه
القصيدة فبرّد أكثرها إلى الأصول التي اتخذ فيها في شعر زهير وشعر أوس .
فأما المدح ففيه هذه الصور المادية أيضا ولكن الالتحال فيه كثير ، وفيه
ما يذكر بمدح النابغة للثمان بن المنذر واعتذاره إليه . ولو قد حفظ من شعر كعب
شيء كثير لكان الدليل على تأثره بأبيه وأوس أظهر وأنصح ولكنه على كل حال
واضح ان نظرت في القصيدة نظرة تفكير ولو قصيرة .

ولسنا نذكر بجبراً فلم يبق من شعره شيء الا أبيات يقال انه ردّها على
أخيه كعب حين لاه على اسلامه ولكننا نرجح أن تكون هذه الأبيات منحولة
بل ربما كانت الأبيات التي تضاف إلى كعب نفسه وفيها تعرض بالنبي منحولة
أيضا وأكبر الظن ان كعبا كان من أولئك الشعراء الذين جاهدوا النبي مع شعراء
قريش والطائف فضاع هجائهم للنبي والمسلمين ولم يبق منه شيء .

ولسنا نذكر أيضا عقبة بن كعب الذي يعرف بالمضرب والذي لم يبق له
الا بيتان أو ثلاثة تدل على أنّه كان ذا يد في الجهاد الحزبي السامي بين المسلمين
وكأنه كان زبيرى الهوى .

فأما العوام بن المقبة فلم نظفر من شعره بشيء .
فاذا كانت السلسلة الشعرية التي تتصل بزهير من قبل النسب مقطوعة أو
كالمقطوعة فالسلسلة الأخرى التي تتصل به من قبل التعليم والرواية موصولة
بالخطيئة وجميل وكثير ، والظاهر أنها عبرت المصرا الأموي كله واتصلت بالشعراء
المباسبين في تطور واستحالة . ولكننا نقف هذه السلسلة عند شاعر واحد يعني
في هذا الكتاب لأنه جاهل أدوك الاسلام وعمر فيه دهرًا وهو الخطيئة :

الحطينة

والرواة يملكون من أمر الحطينة أكثر مما يملكون من أمر أوس وزهير
وكعب ، ذلك لأن الحطينة أدرك الاسلام وعمر فيه واتصل بأقراف المسلمين
وكان له شأن ظاهر في البيئات العربية المختلفة الى أيام معاوية فعرف الناس عنه
الشيء الكثير وتناقلوه . ومع أن هذه الأخبار في نفسها قليلة مضطربة لا تخلو
من الالتحال والتكلف فقد مكنت القدماء من أن يتصوروا نفسية الحطينة
وشخصيته تصوراً أن لم يكن صحيحاً من كل وجه فهو مقارب لا يخلو من الحق .
ولعل أظهر خصلة من خصال الحطينة (واعمه جرويل بن أوس) انه كان يمثل
الجاهلية ابان الاسلام أصمق تمثيل ، كان يمثل الجاهلية في حريته ولماحته
وانصرافه عن الدين اذا خلا الى نفسه وتكلفه هذا الدين اثناء للسلطان ليس
غير . الرواة مختلفون في انه أسلم أيام النبي أو بعد وفاته ولكنهم متفقون على أنه
كان رقيق الاسلام ضعيف الايمان قليل الحظ من الدين . وقد أيد المرتدين في
أيام أبي بكر في هذا الشر الذي يضاف اليه .

أطلعنا رسول الله اذ كان بيننا فيا لفتى ما بال دين أبي بكر
أبورها بكراً اذا مات بعده فتلك وبيت الله قاصمة الظهر
وهم يقولون أيضاً انه رأى الوليد بن عقبة بن أبي معيط حين شهد أهل
الكوفة عند عثمان بالسكر أثناء الصلاة ويضيئون اليه في ذلك شعراً عبث به
الرواة وظرفاء الشيمة فحولوه عن وجهه . وهم بعد هذا كله متفقون على أن سيرته لم

تكن سيرة مسلم مخلص في دينه متأثر بحلاوة هذا الدين انما كانت سيرة الارهابي الذي احتفظ بحياة البادية . وما فيها من غاظة في الطبع وجفوة في الخلق وخشونة في العيش . وكان الحطينة لهذا كله غريب الأطوار ، يراه الناس فيضحكون منه في شيء من الخوف والذعر غير قليل ، ذلك انه كان يمثل هذا العنصر الذي سحقه على الجديد ولم يجرأ على اظهار سخطه فنافق ولكنه لم يخف بفضه لهذا الجديد والذين ناصروه ، وسلك بهذا السخط مسلكا غير طريق الدين فنال الناس في أعراضهم وأموالهم ومكاناتهم الاجتماعية واتخذ من هذا كله تجارة ربحت وأفلدت له مالا كثيرا . وآية ذلك انك لا تظفر بشيء في حياته قبل الاسلام يدلك على أن سيرته كانت في الجاهلية مضطربة فاسدة غريبة الأطوار انما كان كغيره من الشعراء اتصل بعقمة بن علاثة وفضله على عامر بن الطفيل كما اتصل لبيد بعامر وفضله على عقمة في حياة جاهلية بدوية مألوفة . ولكن لبيدا أخلص تغلص اسلامه فاستقامت له سيرة صالحة راضية ، وأسلم الحطينة رغبة أو رهبة فلم تطلب نفسه بالاسلام فاضطربت سيرته وذهب مذهبه هذا الغريب .

ولسكنة هجائه الناس وكثرة اطلاقه لسانه فيهم بالسوء كرهه قوم وأحبه آخرون ، أو قل تحاماه الناس من جهة وازدحوا عليه من جهة أخرى : تحاموه اشفاقا من لسانه ، وازدحوا عليه يستعينون به على خصومهم ومنافسهم وهذا يفسر قصته مع الزبرقان ابن بدر الذي أراد أن يختص الحطينة فأجاره ليستعين به على بني عمه آل شماس . فما زال هؤلاء به حتى حوَّره اليهم في قصة طويلة لا تغلو من التكلف والاتحال ، فتحول وأخذ في هجاء الزبرقان ورهطه حتى رفع أمره الى السلطان فحبسه عمر ثم عفا عنه واشترى منه أعراض المسلمين بثلاثة آلاف درهم .

ولهذا الهجاء نفسه وهذه السيرة المضطربة كَوْن القدماء لم فيه رأياً لا يخلو من مبالغة ولكنه لا يخلو من صواب وهو الرأى الذى نقله أبو الفرج عن الأصمى : قال الأصمى : كان الخطيئة خشعاً متولاً ملحاً دنى النفس كثير الشر قليل الخير بخيالاً يبيع المنظر رث الهيئة مغمور النسب فاسد الدين وما تشاء أن تقول فى شعر شاعر من هيب الا وجدته وقلما تجد ذلك فى شعره .

ومثل هذا ما يقال عن وصية الخطيئة حين حضره الموت فأوصى الفقراء بالمسألة والالحاح فيها وأبى أن يعتق عبده يساراً وأوصى بأن توكل أموال البنائى الى غير ذلك مما يقال ولا يخلو من غش ولا شك فى أن الرواة قد زادوا فيه وعصبوا به ، وهو ان لم يمثل شخصية الخطيئة فى نفسها فلا شك فى انه يمثل رأى الذين عاصروه وجازوا بعده بقليل فى هذه الشخصية .

ومن غريب الأمر انك لا تجد لهذه الشخصية المفكرة فى شعر الخطيئة أثراً متكرراً مثلها . فهم يقولون أنه كان مسرقاً فى الهجاء حتى أنه هجا نفسه وهجا أمه وأباه ولكن هذا فيما نظن من غلو الرواة . وقد كان الخطيئة هجاءً ولكن هجاءه أقل غشاً من هجاء أستاذه أوس وزهير فلهذين الشاعرين من الهجاء ما نستحى أن نورده فى هذا الكتاب . فاما هجاء الخطيئة فهو على شدته ولذعه قليل الخط من الفحش وربما غلبت فيه العفة . وهو حين يقصد الى الهجاء انما ينال الناس من قبل منزلتهم الاجنبية وما كان العرب يحسدونه أو يكرهونه من الأخلاق والخصال .

وهو فى غير الهجاء من الفنون الشعرية التى عرض لها مجمع رائع اللفظ فى صفاء ومتانة وصولة . وليس من شك فى أن الخطيئة كان ذا شخصيتين متناقضتين

أشد التناقض إحداهما شخصيته العملية التي استعصت على الاسلام واحتفظت بجاهليتها كاملة ، والأخرى شخصيته الفنية التي احتفظت من جاهليتها بهاتين الخاصتين اللتين أشرنا اليهما عند زهير وأوس وكعب ولكنها لم تستطع أن تقاوم القرآن فتأثرت به في اللفظ وتأثرت به في المعنى ، تلمس ذلك لمسأحين قرأنا صريحاً من شعر الخطيئة .

وما نظن أن شاعراً من شعراء هذه المدرسة قد كثرت عليه الانتحال كما كثرت على الخطيئة فهناك قصائد انتحلت كلها انتحالاً كذلك التي يقال أن الخطيئة مدح بها أبا موسى الأشعري وقد عرف الرواة أنفسهم أن حاداً هو الذي وضعها . وهناك قصائد أخرى خدع القدماء عن بعضها وعرفوا عبث حماد ببعضها الآخر وقطع نحن بأنها موضوعة كلها . وأنت نجد نماذج هذه القصائد فيما روى ابن السجري للخطيئة في مختاراته . والانتحال على الخطيئة مَعْقُولٌ قد أكرر الخطيئة من المدح والهجاء وتدخل فيما كان بين القبائل من الخصومة والتمنافس فليس عجباً أن تستغل القبائل بعده كثرة مدحه وهجائه كما استغلت مدح الأعشى . ومن هنا نرجح أن كثرة ما يضاف الى الخطيئة من الشعر في مدح بني قريع وذم الزبرقان بن بدر ورهله منتهكة ولا نكاد نصحح من هذا الشعر كله إلا قصيدتين إثنين إحداهما السينية التي حبس فيها عمر والأخرى الدالية التي سنعرض بعضها عليك . وقبل مثل هذا فيما يضاف الى الخطيئة في مدح حلقة ابن علافة وفي مدح أشراف قريش وفي مدح بعض الحبسيين وذم بعضهم الآخر وفي مدح بعض الرميمين من بني حنيفة وغير بني حنيفة . كل هذا الشعر متأثر بالمصيبة كما تأثر بها شعر الأعشى .

وأنت واجد في شعر الخطيئة طابع هذه المدرسة الأوسية الزهيرية قوياً

ظاهراً . ولكنك قد تصادف شيئاً كثيراً من الشر يخلو أو يكاد يخلو من هذا الطابع وذلك يسير فهذا الشر هو المنحول الذي ذكرناه آنفاً .
ولنعرض عليك سينية الخطيئة هذه التي حبس فيها فسرى طابع المدرسة في كل بيت من أياتها :

والله ما معشر لاوا امراً جنباً	في آل لأى بن شماس با كياس
ما كان ذنب بنيض لا أبا لكم	في بانس جاء يمسحو آخر الناس
لقد مريتمكم لو ان ذرتكم	يوماً يبعي بها مسعى واباسى
وقد مسخكم عدداً لأرشدكم .	كيا يكون لكم منى وامراسى
لما بدا لى منكم غيب أنفسكم	ولم يكن لجراسى فيكم آسى
ازمعت بأساً مريحاً من نوالكم	ولن ترى طارداً للحر كالباس
جار لقرم أطالوا هون منزله	وضادروه مقيماً بين ارماس
ملوا قراء وهرته كلاهم	وجرحوه بأنياب وأضراس
دع المكارم لا ترحل لبقيتها	واقعد فانك أنت الطامم الكاسى
سيرى أمام قلن الأكرين حصى	والأكرين أبا من آل شماس
من يفعل الخير لا يعدم جوازيه	لا يذهب العرف بين الله والناس
ما كان ذنى إن قلت معاولكم	من آل لأى صفاة أصلها راس
قد ناضلوك فسلوا من كنانهم	بجداً تليداً ونبلأ غير انكاس

فانظر الى هذه الصور المادية تجدها على نحو ما وجدتھا عند زهير وعند أوس وعند كعب ، ألا ترى الى الخطيئة كيف أراد أن يصف أهل الزبرقان بالبخل والاستعصاء على السائلين فشبههم بالناقة تمرى وتمسح وتتلطف في مريها ومسحها فلا تجود من اللبن بقليل ولا كثير ، ثم ألا ترى اليه كيف أراد أن

يذكر وسوخ ما لآل شماس من الجند الذي لا ينال منه الهجاء ولا النهم فشبهه
بالصخرة الراسية تعمل فيها الماول فتقلّ دون أن تنال منها شيئاً . ثم ألا ترى
إليه كيف أراد أن يذكر أن آل الزبرقان لم يفرجوا كربته فقال انهم لم يأسوا
جراحه ، وكيف أراد أن يذكر أنهم نالوه بالشر فقال انهم جرحوه بانياب
وأضراس . وعلى هذا النحو في القصيدة كلها . وما نفلتك في حجة الى أن نذهبك
على أن تأثير القرآن في هذه القصيدة ظاهر ولا سياً في قوله :

من يفعل الخيبر لا يدمم جوازيه لا يذهب العرف بين الله والناس
وانظر الى الأبيات التي قلها حين حبسه عمر والى أول هذه الابيات بنوع
خاص فسترى فيه أيضاً طابع هذه المدرسة .

ماذا تقول لأفراخ بنى مرخ زغب الحواصل لا ماء ولا شجر
أراد أن يقول : ماذا تقول لأطفال صفار ، فذكر أفراخاً زغب الحواصل
وللعطينية قصيدة أخرى دالية في مدح آل شماس هؤلاء . وهي من خير
ما قال الجاهليون في المدح وهي على ذلك شديدة التأثير بمدح زهير وأسلوبه
الشمري .

قال الخطيب :

الاطرقتنا بعد ما هجموا هند	وقد سرن خمساً وإتلاّب بنا نجد
ألا حبذا هند وأرض بها هند	وهند أتى من دونها النأى والبعد
وهند أتى من دونها ذو غوارب	يقصص بالبوصى مرورف ورد
وان التي نكتبها عن معاشر	غضاب على ان صددت كما صدوا

أنت آل شماس بن لأى وانما
 فأن الشقى من تعادى صدورهم
 يسوسون أحلاماً بعيداً أناتها
 أقلوا عليهم لا أبا لأبيكم
 أولئك قوم أن بنوا أحسنوا البنى
 وإن كانت النعمى عليهم جزوا بها
 وإن قال ، وللام على جلّ حادث
 وإن غاب عن لأى بعيد كفتهم
 وكيف ولم أعلمهم خذلوكم
 مطاعين فى الهيجا مكاشيف للدهجى
 فمن يبلغ لأياً بأن قد سعى لكم
 جرى حين جرى لا يساوى عنائه
 رأى مجد أقوام أضيع غنهم
 وقد لامنى إقفاء سعد عليهم
 أتاهم بها الأحلام والحسب المد
 وفو الجد من لانوا اليه ومن ودوا
 وإن غضبوا جاء الجفيفة والحد
 من اللوم أوسدوا المكان الذى سدوا
 وإن عاهدوا أوفوا وإن صدوا شدوا
 وإن أنعموا لا كدروها ولا كدوا
 من الدهر ردوا بعض أحلامكم ردوا
 نواشى. لم تطر شواربهم مرد
 على مفضل ولا أديمكم قدوا
 بنى لهم أبؤم وبني الجد
 الى السورة العليا أخ لكم جلد
 عنان ولا يثنى أجاريه المجد
 على مجدهم لما رأى انه المجد
 وما قلت الا بالذى علمت سعد

ولم لك لا تحتاج الى ان ندلك على ما فى هذه القصيدة من تأثير المدرسة
 فانت تكاد تجد فى كل بيت هذه الصور المادية قد سلك إليها طريق التشبيه
 مرة وطريق الكناية مرة وطريق التحقيق مرة أخرى . وأنت تجد فى هذه
 القصيدة على مائة لفظها سهولة وقرب مأخذ يدلان دلالة واضحة على أن لغة
 الشعر فى ذلك الوقت كانت فى تطور قوى سريع

هـ — النابغة

ونعود مع النابغة الى سلسلة الشعراء الجاهليين التى حتمى أمرهم على الرواة فلم يعرفوا من حياتهم شيئاً أو لم يكادوا يعرفون منها شيئاً . والواقع أن الرواة يعرفون اسم النابغة واسم أبيه فهو زياد بن معاوية وهو من ذبيان ثم من غطفان ثم من قيس عيلان . والرواة يعرفون أيضاً أنه عاش في آخر العصر الجاهلى وكاد يدرك الاسلام وأدرك على كل حال طائفة من الذين أسلموا ، أدرك حسان بن ثابت مثلاً .

والرواة يعرفون أن النابغة كان عظيم المكانة في عصره من الوجهة الشعرية الخاصة وهم يزعمون أن الشعراء احتكموا اليه في عكاظ ففضل الاعشى وأثنى على الطنساء وأعضب حسان بن ثابت في قصة طويلة لا شك في أنها متكلفة كلها أو أكثرها ، يدل على ذلك هذا النقد المفصل الذى يضاف الى الخنساء في بيت حسان :

لنا الجففات الغرّ يلعن في الضحا وأسيافنا يقطرن من نجدة دما
وهو قد أليق بالمثل السائر وصاحبه منه بشاعة بدوية جاهلية كالخنساء .
والرواة يعرفون أن النابغة كان متصلاً بالنعمان بن المنذر يناديه ويصفيه خالص مدحه . ثم غضب عليه النعمان فاتصل بالفسانيين ومدحهم . ولكن نفسه كانت تنازعه الى النعمان فما زال يحنال ويتخذ الوسائل حتى عاد اليه وظفر منه بالعفو والتوبة ولكن الرواة لا يثقون بل قل لا يوافقون حين يريدون أن يبينوا مصدر هذا السخط الذى سخطه النعمان بن المنذر على شاعره ، فبعضهم يزعم أن الأصل في هذا السخط سيف كان عند النابغة أحب النعمان أن يأخذه فتعلل

الناينة ووشى به قوم فغضب النعمان . وبعضهم يزعم أن الأصل في هذا السخط امرأة هي المتجردة زوج النعمان كان بهواها المنخل يشكرى صاحب الناينة الذى مر ذكره وطلب النعمان الى الناينة أن يصفها فوصفها وأمر في الوصف فغار المنخل ووشى بالناينة فغضب النعمان .

ومن غريب الأمر أننا قرأ شعر الناينة الذى قلناه معتدراً فيه الى النعمان مستعظماً له فلا نرى فيه شيئاً أولاً نكاد نرى فيه شيئاً يبين أصل هذا السخط . وظاهر أننا لا نقف عند قصة السيف وقعة الجادين ولا ننظر الى قصة المتجردة إلا بالعميم وأن من الحق أن نلتبس أصل هذا السخط في غير هاتين القصتين وربما كان شعر الناينة نفسه على غنوصه وكثرة الالتحال فيه هو الذى يستطيع أن يدلنا دلالة قوية أو ضمنية على أصل هذه القصة . والظاهر أن أصل هذه القصة سياسى فالتنافس بين الفرس والروم في آخر العصر الجاهلى معروف . ومعروف أيضاً أنه استتبع تنافساً بين ملوك الحيرة وملوك الشام وإن الأمر لم يقف عند التنافس بل تجاوزه الى حروب دموية عنيفة ، والظاهر أن ملوك الحيرة وملوك الشام كانوا يبذلون جهوداً غنية في نشر الذهوة لأنفسهم وساداتهم من الفرس والروم داخل البلاد العربية ، والظاهر أن الفسائيين قد استطاعوا في وقت من الاوقات أن يستهووا الناينة فسمى اليهم ومدحهم رغم انقطاعه الى النعمان فغضب النعمان لذلك وأوعد الناينة . وهذا هو الذى نجيده في قصيدة الناينة المشهورة التى أولها :

أتأتى أبيت اللعن انك لمثنى وتلك التى اهتم منها وانصب
فبت كأن المائدات فرشنى هراساً به يملئ فراشى ويقشب
حلفت فلم أترك لنفسك ربية وليس وراء الله للفرء منهج :

لئن كنت قد بلغت عنى خيانة لمبلغك الواشى أغش وأكذب
ولكننى كنت امرأاً لى جانب من الأرض فيه ستراد ومذهب
ملوك وإخوان لنا اذا ما أتيتهم أحكم فى أموالهم وأقرب
كفعلك فى قوم أراك اصطنعتهم فلم ترهم فى شكر ذلك اذنب
فلا تركنى بالوعيد كأنى الى الناس على به القار اجرب
ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذنب
بانك شمس والملوك كواكب اذا طلعت لم بيد ممن كوكب
ولست بمستبق أخا لا تله على شعث أى الرجال المهذب
فان أك مظلوما فبعد ظلمته وان تك ذا عني فنلك يستب

فظاهر من هذا الشعر ان ذنب النابغة الى النعمان انما هو مدحه . لو كان غير
النعمان وهو يمتدح عن هذا المدح بان هؤلاء الملوك قد أحسنوا اليه وحكوه فى
أموالهم فشكر لم صنمهم وهو يرى ان هذا الشكر لا يصلح أن يكون ذنباً ويقم
الحجة على النعمان بانه يصطفى قوماً ويحسن اليهم فيشكرون له ذلك فلا يرى هذا
الشكر ذنباً وظاهر ان النابغة انما يمرض هنا بصنيع النعمان فى تخذيل الناس من
الفسانيين واجتذاب أنصارهم اليه . فنحن يمينون أشد البعد عن قصة المنجردة
وعن قصة السيف .

فاذا عرفت هذا الذى قد سنأه فقد عرفت أكثر ما كان الرواة يعرفون
من حياة النابغة وأنت ترى أنه ليس شيئاً . فنحن اذن مضطرون الى أن نجعل
حياة النابغة كما جهلنا حياة أوس وحياة زهير ولكننا نقول ان هذا الجهل مؤقت
فى كثير منه فقد نظن ان الدرس المفصل لديوان النابغة يستطيع أن يظهرنا على
طائفة من الحوادث الدقيقة التى تبين لنا بعض الشيء حياة النابغة ومكانته

الاجتماعية في عشيرته . وليس من شك في أن هذه المكانة قد كانت عظيمة بعيدة الأثر ، فشر النابتة ينقسم بطبيعته الى ثلاثة أقسام : الأول شعر قاله في ملوك الحيرة مادحا ومعتذرا والثاني شعر قاله في ملوك غسان مادحا ومستعظما أيضا ، والثالث شعر قاله في شئون بدوية جاهلية يمس قبائل نجد وما كان بينهما من صلات الحرب والسلام .. وأنت حين تقرأ هذه الأقسام الثلاثة تشعر شعورا قويا بأن مكانة النابتة بكانت عظيمة عند ملوك غسان وعند قومه من أهل البادية ولعل عظم مكانه في البادية هو الذي رغب فيه ملوك الحيرة وغسان وأغرام باصطناعه وتملقه واتخاذهم موضعا للنزاع بينهم .

ونحن نرى في شعر النابتة انه كان وسيلة قومه يشفع لهم عند أولئك وهؤلاء وأنه كان يقوم من هذه القبائل البدوية النجدية لأمقام السفير الشفيع ليس غير بل مقام الزعيم المرشد قراء بينهم مرة عن الحرب ويأمرهم بها مرة أخرى ويحثهم على الاحتفاظ بمحالفاتهم وهودهم ويخوضهم بطش الغسانيين ونرى ان قد كان له من زعماء هذه القبائل معارضون ينكرون سياسته فهو يرد عليهم ويناضل عن سياسته لينأجنا وعنيفا حيناً آخر ، ذلك الى تفصيلات دقيقة نجد هاهنا وهناك وتستطيع من غير شك حين تستخلصها وتقرن بعضها الى بعض أن توضح ناحية لا قول من حياة النابتة وحده بل تقول من الحياة السياسية الداخلية والخارجية لعرب نجد آخر العصر الجاهلي . ولكننا لم نضع هذا الكتاب لمثل هذا البحث .

فلنضع هذا كله ولتقف وقفة عند شعر النابتة . ولن تكون هذه الوقفة طويلة فشر النابتة كشر زهير وشعر أوس وكشر الحطيئة وكعب قد طبع ماصح منه بهذا الطابع الغنى الذي يناه وكثر فيه الى جانب ذلك الانتحال كثرة فاحشة . وأنت تستطيع أن تميز هذا الشعر المنتحل في غير مشقة ولا جهد . ولكن الانتحال

في شعر النابغة متغلغل أكثر مما تغلغل في شعر أصحابه ، فالرواة لا يكتفون بأن يضعوا عليه القصيدة أو المقطوعة أو البيت ولكنهم أحياناً قد يضعون عليه الشعر وقد يضعون عليه الجزء من أجزاء القصيدة ؛ وكأن شعر النابغة قد وصل الى الرواة فاسداً مضطرباً ناقصاً فأصلحوه وأكملوه وأضافوا اليه ما يصلحه ويكمله . ولا ضرب لك مثلاً بقصيدته التالية التي مطلعها :

يا دار ميةً بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها مهاليف الأمد
فأقول هذه القصيدة مطبوع بطابع المدرسة ، تجد فيه وصف الدار وما بقي من آثارها على نحو ما تجدده عند زهير وأوس والحطيئة وربما شاركهم في اللفظ كقوله :

الآ الاتاني لأياً ما أينها والنوى كالحوض بالمظلومة الجلد
فهو يذكرك بقول زهير :

وقفت عليها بعد عشرين حجة فلأياً عرفت الدار بعد نوم
أثافي سفعاً في معرس رجل ونوياً كجذم الحوض لم ينهدم
وربما استطعت أن تفسر شعر النابغة بشعر الحطيئة كقوله :
رذت عليه أقاصيه ولبده ضرب الوليدة بالمسحاة في التأد
يفسره قول الحطيئة :

رأت عارضاً جونا قامت غريرة بمسحاتها قبل الظلام تبادره
فما برحت حتى آتى الماء دونها وسدت نواحيه ورفع دابره
فلذا فرغ النابغة من الدار وآثارها عند الى ناقته فوصفها ممتداً في هذا
الوصف على مذهب أصحابه من عرض الصور المادية في شيء من القصص وربما
لم يتجاوز ما قال أوس كما قدمنا وذلك قوله :

كأن رحلى وقد زال التهاوبنا يوم الجليل على مستأنس وحده
 من وحش وجرة موسى أكارعه طاولى المصير كسيف الصيقل الفرد
 أسرت عليه من الجوزاء سارية تزجى الشمال عليه جامد البرد
 فارتاع من صوت كلاب فبات له طوع الشوامت من خوف ومن صرد
 فبنهن عليه وامتمر به صبح الكعوب بريات من الحرد
 وكان ضميران منه حيث يوزعه طعن الممارك عند الحجر النجد
 شك الفريضة بالمدري فأفندها طعن المبيطر اذ يشقى من المضد
 كأنه خارجاً من جنب صفحته سفود شرب نسوه عند مفتاد
 فظل يعجم أهل الرزق منقصباً فى حالك اللون صدق غير ذى أود
 لما رأى واشق اقماص صاحبه ولا سبيل الى عقل ولا قود
 قالت له النفس إني لا أرى طمعاً وإن مولاك لم يسلم ولم يصد
 ففكك تلبقى النمل أن له فضلا على الناس فى الأدنى والبعد

فهو بهينه القصص الذى تراه عند أوس وزهير معتمداً على الصور المادية
 حتى ينتهى من وصف الناقة الى ما يريد الشاعر. ولكن الانتحال يبدأ من هذا
 الموضع ، فقد وصل الناقة الى النمل وكان المقول أن يمضى فى مدحه على نحو
 ما يمضى أصحابه ولكنه يستطرد الى ذكر سليمان بن داود وبناء الجن تدمر له فى
 كلام ضعيف اللفظ سخيף المعنى لاصلة بينه وبين شعر الناقة :

ولا أرى فاعلا من الناس يشبهه ولا أحاشى من الأقوام من أحد
 إلا سليمان إذ قال الاله له قم فى البرية فاحدها عن الفند
 وخيس الجن إني قد أذنت لهم يبنون تدمر بالصفايح والعمد
 فمن أطاعك فأنفعه بطاعته كما أطاعك وادله على الرشد

ومن عصاك فمواقبه معاقبه تنهى الظلوم ولا تقعد على ضد
إلا لملك أو من أنت سابقه سبق الجواد اذا استولى على الأمد
والظاهر أن هذه الايات قد أدخلت على القصيدة إدخالاً وأن الايات التى
تأتى مكانها إنما هى قوله :

الواهب المائة المعكاه زينها سمعان توضح فى أوبارها اللبد
والأدم قد خيست فتلا مراقها مشدودة برحال الحبرة الجدد
والراكضات ذيول الريط أنقها يرد المواجر كالفرلان بالجر
والخليل تمزع غرباً فى أعتها كالطير تنجم من الشرب ذى البرد
ثم تأتى بعد هذه الايات قصة زرقاء العجامة وحامها أو مطارها ولا شك فى
أن هذه القصة منحلّة فى القصيدة إلا أن يكون النابغة قد أشار إليها إشارة فى قوله :
احكم كحك فتاة الحلى اذ نظرت الى حمام شراع وارد التمد
فأما قوله بعد ذلك :

يخسه جانباً نيق ويتبعه مثل الزجاجة لم تكحل من الرمد
قالت الايتما هذا الحمام لنا الى حمامتنا ونصفه قد
فحسبوه فألفوه كما زجعت تسماً وتسعين لم تنقص ولم زد
فكملت مائة فيها حمامتها وأسهرت حسبة فى ذلك العدد
فمن تكلف الرواة لتفسير ذلك البيت. وأكبر الظن أن ذلك البيت نفسه
ليس فى موضعه من القصيدة وإنما هو يأتى أثناء الاعتذار حين يطلب النابغة الى
النعمان أن لا يقبل فيه قول الوشاة دون روية أو فراسة .

ومثل هذا يجب أن يقال فى غير هذه القصيدة من شعر النابغة التى اعتذر
فيه الى النعمان أو مدح فيه ملوك غسان فلم يصح لنا مثلاً من قصيدته التى مطلها :

عفا ذو حسا من فرتنا فالنوازع نجنبا أريك فالتلاع النوازع
الآيات متفرقة جاء بعضها في أول القصيدة في وصف الدار وأثارها ،
وجاء بعضها في وسط القصيدة ولكنه مضطرب وهو قوله :

أتانى أيت العرن افك لمتنى وتلك التى تستك منها المسامع
فبت كأتى ساورتنى ضئيلة من الرقش فى أنيابها السم ناعم
يسهد من ليل التمام سلبها لحلى النساء فى يديه قعاقع
تناذرها الراقون من سوء صمها تطلقه طوراً وطوراً تراجع
وعندنا أن هذا الشطر الأخير قد أدخل لتكحيل البيت بعد أن ضاع الشطر
الثانى منه ثم صبح لنا من هذه القصيدة قول النابغة :

فأنت كالليل الذى هو مدركى وإن خلت إن المتناهى عنك واسع
خطاطيف حجن فى حبال متينة تمد بها أيد اليك نوازع
فأما ماعدا هذه الآيات من القصيدة فنه المنحول كله ومنه ما نحل جزء منه
دون الجزء الآخر .

وقصيدة النابغة التى مطلعها :

أمن ظلامه النمن البوالى بمرفض الحبي الى وعال
لا يصح منها عندنا الا قسمها الأول الى قوله :
فداء لأمرى سارت اليه بعذرة رجا حى وخالى
وقل مثل هذا فى شعر النابغة الذى مدح به الساسيين فقد كثر فيه الاتحال
ومنه ما اخترع كله بعد الاسلام كهذه الآيات التى فضل الشعبي بها النابغة
على الأخطل :

هذا غلام حسن وجهه مستقبل الخيل نمرىع التمام

فهي آيات قد نظم فيها الملوك من بنى غسان نظماً .

وبائية النابغة التي مطلعها :

كليفي لهم يا أميمة ناصب وليل أفسيه بعل الكواكب
مصححة في جملتها ولكن عبث الرواة فيها كثير وظاهر أنا نرفض قصيدة
المتجردة كلها لا تقبل منها الا أولها :

من آل مية رايح أم مفتدى عجلان ذا زاد وغير مزود
زعم البوارح أن رعلتنا غداً وبذاك خبرنا الغراب الأسود
لا مرجحاً بفد ولا أهلاً به إن كان تفريق الأحبة في غد
ونحن نرى أن إصلاح الإقواء في هذه الآيات متأخر .

فأما شعر النابغة الذي يحس الحياة البدوية الخالصة فلا تتحالف فيه قليل أو هو
أقل من الانتحال في هذا المدح والاعتذار تعرف ذلك حين تقرأ هذا الشعر
فتوى فيه طابع المدرسة وترى فيه متانة ورصانة مطردتين واسفاً قليلاً .
ولعلك بعد أن قرأت ما عرضنا عليك من شعر النابغة الذي صح لنا لا تشك
في اتصاله بهذه المدرسة الأوسية الزهرية فقد رأيت صورته المادية في داليتيه
ورأيتما في العينية أيضاً والناس يقدمون النابغة بقوله :

فانك كالليل الذي هو مدركي وإن خلت أن المنتأى عنك واسم
وأى شيء في هذا البيت غير هذا التشبيه البديع . وإنما جاء جمال هذا التشبيه
من أنه مادي في جوهره معنوي في غايته .

والناس يحمدون للنابغة قوله :

ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذنب
بانك شمس والملوك كواكب إذا طلعت لم يبد منها كوكب

وأى شيء في هذين البيتين الا هذا التشبيه المادى في جوهره المعنوى في غايته . ولنا بآفة في شعره صور جيد حسان لا أستطيع ان أهمل منها هذه الصورة البديعة في قوله :

والخيل تمزح غرباً في أعنتها كالطير تنجو من الشؤبوب ذى البرد
ومهما يكن من شيء فان اتصال النابذة بأصحابه لا شك فيه من الوجهتين
الفنيتين اللتين أشرنا اليهما . وليس من شك في أن تلاميذ هذه المدرسة أكثر
ممن ذكرنا . فهناك شعراء آخرون منهم القيسى والقيسى قد أخذوا عن أوس
وأصحابه وساروا سيرتهم ولكننا نكتفى بمن ذكرنا فهم الزعماء وهم ليسوا زعماء
هذه المدرسة وحدها بل هم فيما يظهر زعماء الشعر المضرى الجاهلى كله .

ونحن نعلم اننا ببيدون أشد البعد من أن نكون قدوفينام حقهم من البحث
والتحليل بل نحن لم نأخذ من ذلك الا بمحظ ضئيل جداً ولكننا مع ذلك ، نكتفون
بهذا المقدار لأننا لم نرد في حقيقة الامر الا عرض المهاج وامتحنانه . وقد يجيل
الينا ان هذا المهاج صحيح منتج وان سلوكه في درس هؤلاء الشعراء أنفسهم
وفي درس المدارس الاخرى التى أشرنا اليها آنفاً قد ينتهى الى اظهار طائفة
من الشعر الجاهلى هى الى الصحة أقرب منها الى الفساد والانتحال .

فأنت ترى بعد هذا كله اننا في هذا الكتاب لم تكن هدامين ليس غير
وانما هدمنا لبنى ونحن نحاول ان يكون بناؤنا متين الاساس قوى الدعام .
ونحن نعتقد اننا قد نوفق من ذلك الى كثير ولكننا في حاجة الى الوقت من
ناحية الى معونة الصادقين المخلصين من ناحية أخرى . وأكبر الظن اننا لن
نقد ما نحتاج اليه من هؤلاء المخلصين الصادقين حين نستانف هذا البحث من
الشعر الجاهلى المضرى في تفصيل ودقة منذ السنة المقبلة ان شاء الله .

الكتاب السادس

الشعر

طبيعته — ونوعه — وفنونه

١

تعريف الشعر العربي

قد يكون من الغريب أن نمنى من هذا الكتاب الى حيث بلغنا ذا كرين الشعر ما شاء لنا البحث أن نذكره دون أن نعرض لهذا الشعر في نفسه بتعريف أو بحث من خصائصه ومميزاته . ولكننا نظن اننا لم تكن في حاجة الى هذا النحو من البحث لندرس الشعر الجاهلي من حيث انه صحيح أو غير صحيح ، فالناس جميعاً يعرفون معنى الشعر وهم جميعاً يعرفون الشعر العربي ويستظفرون منه نماذج مختلفة . فلننا نحدثهم عما يجهلون حين نحدثهم عن الشعر الجاهلي والأموي والعباسي . وربما كان الغريب هو أن نحتاج لتعريف الشعر أو محاولة تعريفه .

على انا مع ذلك محاولون تعريف الشعر، والشعر العربي خاصة ؛ لا لأن الناس يجهلونه بل لأن من الخير أن يتفق الباحثون عن التاريخ الأدبي على المعنى الذى يفهم من لفظ الشعر حين يذكره هؤلاء الباحثون . قالناس يختلفون فى معنى الشعر اختلافاً غير قليل فمنهم من يرى أن الشعر هو الكلام المنظوم فى الوزن والقافية . ومنهم من يرى أن الشعر هو الكلام الذى يعتمد فيه صاحبه على الخيال ويقصد فيه الى هذا الجمال الفنى الذى يخلب الأبواب ويستوى القلوب لا يعنيه أن يكون هذا الكلام منظوماً من الوزن والقافية أو غير منظوم . ومنهم من يقف وقفاً وسطاً بين أولئك وهؤلاء . فلا يطلق لفظ الشعر إلا على الكلام المنظوم الذى يعتمد فيه صاحبه على الخيال ويقصد فيه الى الجمال الفنى ، فهو لا يرى منظومات النحو والصرف شعراً وان نظمت فى الوزن والقافية ، وهو لا يرى مقامات المهرزاني أو رسائل ابن العميد شعراً وان لم تخل من اعتماد على الخيال وقصد الى الجمال الفنى . وهناك قوم آخرون يتحللون من بعض هذه القيود دون بعضها الآخر متأثرين فى ذلك بتطور الشعر عند بعض الأمم الأجنبية ، فهم يتحللون من القافية مثلاً ويكتفون بالوزن ، وهم قد لا يتفقون فيما بينهم على مقدار التحلل من القافية فمنهم من يريد إلغاءها ومنهم من يريد الاكتفاء منها بالمقدار اليسير ؛ وربما لم يتفقوا فى مقدار التزام الوزن نفسه فإل بعضهم الى التزام البحر الواحد فى القصيدة الواحدة ومال بعضهم الآخر الى الافتتان فى هذه البحور ونقاط بحرّاً ببحر من البحور التى عرفها العروضيون وربما أضاف الى هذه البحور ما لم يكن للعروضيون به عهد من قبل .

وليس هذا الاختلاف مقصوراً على المصر الذى نحن فيه بل هو طبيعى لازم للتطور الفنى من حيث هو . وقد عرفه القدماء من العرب وليس أوضح دلالة

على هذا من هذه الفنون التي استحدثها العرب في حضارتهم في بغداد والاندلس وما بينهما من الأقطار الإسلامية العربية . فلم يكن العرب الجاهليون والأماويون يعرفون الموشحات ولا الأزجال ولا هذه الفنون المختلفة التي استحدثت من الشعر والتي احتفظ بعضها باللغة العربية الفصحى واندفع بعضها في اللغة العامية المألوفة . وسيظل هذا الاختلاف بين الشعراء في معنى الشعر من حيث لفظه وأغراضه قائماً ما قام هؤلاء الشعراء أنفسهم وما كانت لهم حياة خاصة غير خاصة خصوها تماماً للتقليد .

ومؤرخ الآداب مضطرب بحكم صناعته أن ينبع هؤلاء الشعراء المنتهجين في تطوُّرهم واقتنائهم وأن يسجل ما يستحدثون من فن سواء أَرْضَى عن ذلك أم لم يَرْضَ .

والحق أن اختلاف الشعراء من العرب فيما يطلقون عليه لفظ الشعر معا يكن عظيماً فليس من العسير على مؤرخ الآداب أن يضبطه ويستخلص منه تعريفاً علمياً للشعر العربي . فالعرب متفقون في جميع قصورهم على أن الشعر يجب أن يكون موزوناً معا يكن الوزن الذي يقصد إليه الشاعر ، لا يستطيع العربي أن يتصور الشعر إلا إذا كان لفظه مقيداً بهذا المقياس العروضي أو قل بهذا المقياس الموسيقي الذي يلائم بين أبيات القصيدة ، بل يلائم بين أجزاء البيت الواحد ملاءمة ما . والعرب متفقون أيضاً على أن الشعر لا يكون شعراً حتى يقيد بالقافية قتيماً ما . فما القدماء فكانوا يلتزمون القافية الواحدة في القصيدة والأزجوزة ، ثم أخذوا وأخذ بعضهم يتحلل من هذه القافية في الرجز ثم في القصير واقتنوا في ذلك اقتنائاً كثيراً كما اقتنوا في الوزن نفسه اقتنائاً كثيراً . فلا بد إذن من أن يكون لفظ الشعر مقيداً بالمقياس العروضي الموسيقي من ناحية وبالقافية من ناحية .

أخرى . ولكن الشعراء والأدباء لا يكتفون عادة بهذا المقدار من التقيد اللفظي وإنما يريدون أن تكون للشعر لغة خاصة مختارة اللفظ اختياراً دقيقاً يبه روعة وجدالة أحياناً وبهبة رقة وعذوبة أحياناً أخرى ويمصمه على كل حال من الابتذال . فلا بد إذن من أن يقيّد الشعر بقيد ثالث هو الجودة الفنية للفظ الذي يتألف منه .

فإذا اتفق أدباء العرب وشعراؤهم على هذا المقدار انتقلوا الى المعنى فاتفقوا فيه على شيء واختلفوا في أشياء ، فهم يتفقون على أن المعنى يجب أن يكون جيداً شريفاً قياً . ولكن هذه كما ترى الغائطة عامة غامضة ليس من اليسير الاتفاق على معناها الدقيق المحدود . ومن هنا لا يستطيع الأدباء أن يبرأوا من تحكيم النوق الشخصي حين يريدون أن يقدروا جودة المعنى أو رداءته . وهم كذلك لا يستطيعون أن يبرأوا من تحكيم النوق الشخصي حين يريدون أن يقدروا حظ اللفظ من الجزالة والروعة أو الرقة والمندوبة لأن هذه الأشياء كلها اضافية تختلف باختلاف الأذواق الفردية والاجتماعية ، ثم يختلف الأدباء بعد هذا في أن الشعر يجب أن يعتمد على الخيال أو على الحق ، وفي مقدار اعتماده على الخيال أو اعتماده على الحق ، فمنهم من يؤثر الشعر الذي لاحظ فيه للخيال ولا للاختراع وإنما هو وصف صادق مطابق للحق الواقع . ومنهم من يؤثر الشعر الذي يسترسل صاحبه مع الخيال ويسرف في ذلك فيتورط في المبالغات وألوان الغلو . ومنهم من يأخذ بين هذا وذاك طريقاً وسطاً .

ثم هم بعد هذا كله يختلفون في مقياس الجمال الشعرى أهو اللفظ أم هو المعنى أم هما الأمران جميعاً ولعل أحسن ما كتب في ذلك في العصر الثالث العباسي ما قدمه ابن قتيبة بين يدي كتابه طبقات الشعراء حين قسم الشعر الى ما حسن

لفظه ومعناه ، وما حسن لفظه دون معناه ، وما حسن معناه دون لفظه ، وما قدس لفظه ومعناه جميعاً ، وضرب لذلك الأمثال . ولكن هذا التقسيم نفسه على ما يظهر فيه من الدقة المنطقية لا يهدى شيئاً فإن الأدباء لا يستطيعون أن يتفوقوا على هذا الحسن الذى يوصف به اللفظ والمعنى أحدهما أو كلاهما ، وآية ذلك أن منهم من يرى هذه الآيات جيدة اللفظ عادية المعنى ، وهى :

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هوامسح
وشدت على حذب المطايا رحالتنا ولم ينظر الغادى الذى هو راحم
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأباطح

ومنهم من يراها جيدة المعنى وربما آكرها لجودة معناها . وكل مثل ذلك فى كل شعر يحكم فيه اللوق فإن حكم الناقد يختلف باختلاف ذوقه ومزاجه وذوق يئشته ومزاجه .

ومها يكن من شئ . فإن فى الشعر جالاً فنياً خالصاً يأتيه أحياناً من قبل اللفظ وأحياناً من قبل المعنى وأحياناً من قبلهما جميعاً . ومها يختلف حظ الشعر من هذا الجمال ومها يختلف ذوق النقاد ورأيهم فى هذا الجمال فإن للشعر منه حظاً ما يتفق الناس جميعاً إذا سلمت أذواقهم فى إحساسه والشعور به . وإذا كان الشعراء والادباء متفقين على أن الشعر يجب أن يتقيد لفظه بالوزن والقافية فهم متفقون كذلك على أن الشعر يجب أن يكون له حظ ما من هذا الجمال الفنى مها يكن مضدده ومقداره .

وإذن فمن نستطيع أن نعرف الشعر آئينين بأنه الكلام المقيد بالوزن والقافية والذى يقصد به الى الجمال الفنى . فلذا اتفقنا على هذا المقدار فلندع الشعراء المنتهجين والنقاد وما هم فيه من اختلاف فى تقدير هذه القيود وتصوير

هذا المجال الذي لا نعرض لذلك إلا في الدراسات التفصيلية التي تقف فيها عند شعر الشعراء وتقد النقد .

فأنت ترى أن هذا التعريف لا يقصد إلى الأفراب ولا يضع الشعر حيث يضعه الشعراء أنفسهم في هذه المسكاة العالية التي لا يسمو إليها إلا من كان له من الخيال جناح قوى يستطيع أن يصعد به إلى حيث لا يستطيع الباحثون من العلماء أن يصعدوا ، إنما هو تعريف يسير فيه تواضع واعتدال ذلك لأنه يلتبس الشعر من حيث هو حقيقة واقعة تدرس وتستقرأ لا من حيث هو مثل أعلى يسمو إليه الشاعر والناقد . وذلك لأن تاريخ الآداب مضطرب إلى أن يتناول بحته الشعراء معاً يختلف حظهم من الاجادة ومهما تفاوت طبقتهم . فهو يمرض للشعراء النابضين كما يقف عند الشعراء الخاملين وكما يعنى بأوساط الشعراء فيجب أن يكون تعريفه للشعر جامعاً لما ينتجه أولئك وهؤلاء .

موقف المعاصرين من الشعر العربي

ولكن رأى الناس فى الشعر العربى مختلف باختلاف ميولهم وأهوائهم ونزعاتهم فى الفن والعلم وغيرهما من فروع الحياة . وأنت اذا نظرت الى الذين يعنون بالشعر العربى رأيينهم يقفون منه مواقف ثلاثة : فبعضهم يرى أن الشعر العربى وحده هو الشعر وأن الشعر الأجنبى لا يستطيع أن يمدله ولا أن يثبت له ، وهؤلاء هم أنصار القديم والقدماء الذين لم يظهروا من آداب اللغات الاجنبية على شئ ، وزعيم هؤلاء جميعاً فيما يظهر الجاحظ الذى كان يرى أن اليونان أصحاب فلسفة ومنطق وأنت الفرس أصحاب تقليد وقول وأن أهل الهند أصحاب حكمة وأخلاق ، فأما البيان فى الشعر والنثر فخط العرب وحظهم وحدهم ، ولو قد عرف الجاحظ شعر هوميروس وهندار وخطابة بريكليس وديموستين لغير رأيه فى ذلك تغييراً تاماً وشيوخ المدرسة القديمة الآن يذهبون مذهب الجاحظ ويقولون كلامه لتلاميذهم يأخذونهم باستظهاره ، وهم لا يعرفون لليونان والرومان والهند والفرس بحظ من بيان . وهم يضيفون الى هذه الأمم الحديثة كلها ، وما نفلن أنهم يعدلون بامرى القيس شكبير أو راسين ، أو قل أنهم يجهلون وجود شكبير وراسين ، ولو قد عرفوها وعرفوا أمثالها من الشعراء الأوروبين المحدثين لما عدلوا بامرى القيس شاعراً من هؤلاء الشعراء بل لما عدلوا بامرى القيس هؤلاء الشعراء جميعاً ذلك لأنهم لن يستطيعوا أن يفهموا هؤلاء الشعراء ولا أن يديقوا شعرهم أو يسفوه ، فهم الشعر الاوروبى الحديث محتاج الى ثقافة أوروبية متينة لم يظفر هؤلاء الشيوخ منها بقليل ولا كثير . واذن فهم يرون وسيرون أبداً أن الشعر

العربي وحده هو الشعر كما أنهم يرون وسيرون أبداً أن اللغة العربية وحدها هي اللغة ولعلك تعلم أن أول كلمة يسمعا الطالب الأزهرى الذى هو عنصر المدرسة القديمة إنما هي قول الكفراوى : الحمد لله الذى جعل لغة العرب أفصح اللغات . والطالب الأزهرى منسذ ذلك اليوم يحضى فى الاقتناع بأن اللغة العربية أفصح اللغات وأن الآثار العربية أرق الآثار وأن ما تنتجه الامة الأخرى قديمة كانت أو حديثة من الآداب إنما هي رطانة وعجمة لا تنفى شيئاً ولا تمثل جلالاً . والذين يتاح لهم من هؤلاء الطلاب أن يتصلوا بالثقافة الحديثة اتصالاً ما يدهشون أول الأمر حين يرون أن قد كان لليونان والرومان شعراء وخطباء يمدلون شعراء العرب وخطباءهم ويتفوقون عليهم أحياناً أن كانت للمقارنة بين أولئك وهؤلاء سبيل . وكما أن هؤلاء الشيوخ يقدمون اللغة العربية على اللغات الأجنبية كافة لأن هذه اللغة العربية غنية ضخمة الثروة تدل على البعير والسيف والحر والحية والداحية بمئات الالفاظ دون أن يقدروا مصدر هذه الثروة أو قيمتها ودون أن يعرفوا حظ اللغات الأجنبية من أنواع أخرى من الثروة قد تكون أنفع وأجدى فهم يقدمون الشعر العربى لأسباب كهذه الأسباب لانه يلتزم فى القصيدة الواحدة قافية واحدة لا تتغير معها يعظم حظ القصيدة من الطول ، ولأنه كثير لا يحصى ولأن العرب كلهم شعراء يكنى كما يقول الجاحظ أن يصرف أحدم وهم الى مذهب السكلام فإذا الالفاظ والمعاني تواتيه ارسالاً وتنتال عليه اثيالاً . وهم يعضون فى ألوان من هذا السكلام دون أن يقدروا قيمة هذه الأسباب وحظها من الصحة والبطلان ودون أن يتعرفوا قيمة الشعر الاجنبى وحظه من خصائص ومزايا أخرى قد تكون أقوم من هذه المزايا والخصائص وأبقى أثراً .

هؤلاء فريق . وفريق آخر يغفلون فى ازدياء الشعر العربى خاصة والأدب

العربي عامة غلو الشيخوخ في ايثاره واكباره ، وهؤلاء هم المنتظرون من أنصار الجديد ، هم الذين فتنهم الحضارة الحديثة وما استحدثت من أدب وفن فلم يعرفوا غيرها ولم يقيموا للأدب العربي وزناً . هؤلاء لا يتحدثون عن الأدب العربي القديم أو ما يشبه هذا الأدب القديم الا في سخرية وازدراء وفي سخط وازدراء أحياناً . وهم يذهبون حين يقرضون الشعر أو يكتبون النثر ونداهب غريبة شاذة لا صلة بينها وبين قديم الأدب العربي ، هم يزدرون الوزن والقافية وهم يزدرون النحو والصرف وهم يزدرون أصول اللغة نفسها وهم ينتدعون أساليب ومناهج في نظم الكلام لا يطمئن لها المنطق العربي ولا تريح اليها الأذن العربية . وأنت تستطيع أن تفتضحهم عن شعراء العرب وخطبائهم وكتابهم وما ظفروا به من الاجادة والاتقان الفنى فسيعرضون عليك اعراساً وسيمضون فيما هم فيه من ابتداع يعتمد في أكثر الاحيان على الغرور وشئ من الغفلة غير قليل . وكما أن الشيخوخ معذورون حين يمجحون الآداب الاجنبية لأنهم يجهلونها فهؤلاء المسرفون في التجديد معذورون لأنهم يجهلون الأدب العربي جهلاً تاماً ولا يستطيعون أن ينوقوه ولا أن يسيغوه . أولئك نشأهم الأزهر ودار العلوم فائقطعت الصلة بينهم وبين الحديث وهؤلاء نشأتهم المدارس الأجنبية الخالصة فائقطعت الصلة بينهم وبين القديم . وهنا يجب أن ننصف فنقول ان مصر وان كثر حفظها من أنصار القديم المسرفين في عصره لمسكان الأزهر ودار العلوم لحفظها من المسرفين في التجديد قليل أو هو غير موجود ، ذلك لأن المصريين على كنفهم بالتجديد واستعدادهم للتطور مختلفون بشخصيتهم الاجتماعية والسياسية حرصون عليها أشد الحرص قد عبثت بهم الخطوب منذ أكثر من عشرين قرناً ولكنهم ظلوا على ذلك مصريين محتفظين بهذه المصرية . ومعنى هذا ان في كل فرد من

أفراد المصريين مما يكن مزاجه وطبيعته حظاً من الميل الى القديم والاستمسك به فهو يتطور ويشور أحياناً ولكنه على ذلك كله متصل بقديمه مستمسك بأسباب هذا القديم . فلن نجد في المصريين من بمقت القديم العربي المقت كله أو يزدري الأدب العربي أو يميل الى التفريط في أصول اللغة وما ألف الناس من فنون الكلام . فمن المصريين اذن ومن طائفة من أدباء الشرق العربي يتكون الفريق الثالث الذى يقف من الشعر العربي خاصة والأدب العربي عامة موقف التقصد والانصاف والاعتدال .

هؤلاء لا يزدرون الأدب العربي القديم ولكنهم لا يكتفون به وانما يقبلونه على انه قد أدّى ما كان ينبغى أن يودى في عصوره المختلفة ويريدون مع ذلك أن يكون لهم أدب ملائم للعصر الذى يعيشون فيه . هم لا يزدرون بالفردوق وجبرى ولا يسخرون من ابن الرومى والمتنبى بل يعجبون بهم ويدرسونهم فى عناية وتحقيق ويتخذونهم أحياناً نماذج لجيّد الشعر العربى وقيمه ولكنهم لا يتخذونهم مثلاً حالياً لما ينبغى أن يكون عليه الشعر العربى فى هذه الايام . هم معتدلون لان الله قد عصمهم من الجهل الذى يضطر أصحابه الى الغلو والتعصب هم درسوا الادب القديم فذاقوه وأساقوه ودرسوا الادب الاجنبى فذاقوه وأساقوه . واقتنعوا أن الادب العربى قادر على أن يرقى بأدبه الى حيث يجعله مرآة صادقة لهذه الحياة الحديثة دون أن يفسده أو يغير من أصوله الجوهرية شيئاً . هؤلاء يقتدون الشعر العربى القديم قدره لانهم لا يضمنون مقياساً مطلقاً يقيسون بنجيته الشعر وروديته وانما يلحظون فى هذا ما يكون بين الشعر وبين العصر الذى قيل فيه من صلة . وهم يرون أن الشعر العربى قد أرضى العرب وقضى لهم حاجاتهم المختلفة فى عصور رقيهم الادبى والفنى فمثل جواظهم وأهواءهم وصور حياتهم

الفردية والاجتماعية تصويراً قوياً صادقاً لم يظفر به من قبل . وليس حياً على الشعر العربي القديم أنه لا يمثل عواطفنا نحن ولا أهواءنا فإن أصحابه لم يقولوه ليمثل عواطفنا نحن وأهواءنا . وأنت تستطيع أن تأخذ بهذا العيب نفسه شعر هوميروس وبندار وشكسبير . اتماكل ما يطلب الى الشعر الجيد أن يكون فيه حفظ من الجمال الفني يحسه المتدلون من الناس جميعاً حين يستطيعون أن يتفوقوه ويسبقوه بهما تختلف المصور واليقات . وأنت واجد هذا الحظ من الجمال عند هوميروس وعند شكسبير وعند فرجيل متى استطلعت أن تقرأ هؤلاء الشعراء وتسبغ شعركم . ونحن نرى ونظننا موقنين أن هذا الحظ من الجمال الفني قوى عند الشعراء المحيدين من العرب يحسه ويلذه الناس جميعاً متى استطاعوا أن يقرأوه ويفهموه أى متى أهدوا له أنفسهم بالثقافة الملائمة له . فاما ان فيه ألواناً من الصور والمعاني ينفر منها الذوق الحديث ولا تلائم ميول الفرج وما ألفوا من عادة شعرية فذلك شيء لا شك فيه ولكنك تجد عند نوابغ الشعراء من الفرجة ألواناً من الصور والمعاني ينفر منها الذوق العربي ولا تلائم ما ألف العرب من عادة شعرية . بل أنت واجد عند هوميروس وبندار وفرجيل ألواناً من الصور والمعاني لا يطعن اليها الذوق الاوروبي الحديث الآن على شدة ما بين هذا الذوق وبين الادب اليوناني واللاتيني من الاتصال .

وخلاصة القول أن لكل شعر جيد ناحيتين مختلفتين فهو من ناحية . يظهر من مظاهر الجمال الفني المطلق وهو من هذه الناحية موجه الى الناس جميعاً ويزر في الناس جميعاً ولكن بشرط أن يمدوا لفهمه وتذوقه . وهو من ناحية أخرى . رآة تمثل في قوة أو ضعف شخصية الشاعر وبينته وعصره . وهو من هذه الناحية متصل بزمانه ومكانه . ولو قد خلا الشعر من إحدى هاتين الخاصتين لما كانت

له قيمة حقيقية . فهو بمخاصته الأولى يظهر كما قلنا من مظاهر الجمال الذي تطمح
إليه الإنسانية كلها ، وهو بهذا صلة قوية بين الشعوب والأجناس ، بها تختلف
مصورها وبيئاتها . وهو من الناحية الأخرى مصدر من أصدق مصادر التاريخ .
إذا عرفنا كيف نقرؤه ونفهمه ونخضمه لنأهج البحث العلمي . فهو يصور لنا حياة
الأفراد والجماعات في أزمنتها وأمكنها المختلفة . وهو بهذا يمكننا من الموازنة
والمقارنة واستخلاص ما يجمع بين الناس من صلة وما يفصل بينهم من فروق .
وليس من شك في أننا نجد هاتين الخاصيتين قويتين في الشعر العربي الأسمى
والعابسي والأندلسي بنوع خاص . نجد فيه هذا الجمال الفنى المشترك ونجد فيه
هذا التمثيل الصادق للعصر الذى قيل فيه .

فازدراء الشعر العربى القديم غلو لا يلائم الباحثين عن العلم وحقايقه وهو فى
الوقت نفسه ليس أقل اذمناً فى الاسراف والخطأ من ازدراء الشعر الأجنبى .

نوع الشعر العربي

ولكن المصومة بين أنصار القديم والجديد حول الشعر العربي لا تنف عند هذا الحد وإنما تتجاوزة الى شيء آخر فقد ظهر أنصار الجديد على الشعر الأجنبي قديمه وحديثه وعرفوا أن هذا الشعر على أنه غنى في نفسه خصب في لفظه ومعناه فهو كثير الأنواع متباين الفنون له من ذلك حظ ليس للشعر العربي مثله . وكيف لا وقد رأوا عند اليونان والرومان والفرنج شعراً يسمى الشعر القصصى وآخر يسمى الشعر الفنائى وآخر يسمى الشعر التمثيلى ورأوا لكل نوع من هذه الأنواع خصائص ومميزات وحظوظاً من الجمال مختلفة ورأوا أن صنوف هذا الشعر الأجنبي متنوعة واختلاف المذاهب فيه قد استطاع أن يمثل حياة أممها من وجوه كثيرة واستطاع في الوقت نفسه أن يعرض على الناس مظاهر الجمال الفنى المطلق مختلفة متنوعة والمتسوا ذلك من الشعر العربي فلم يجدوه ولم يجدوا شيئاً يقرب منه فوصفوه بالنعس والضعف ووصفوا أممها بالثور واندفعوا الى افتتانهم بالشعر الأجنبي وازدادتهم للشعر العربي حتى أحفظوا أنصار القديم وظالمهم فهب هؤلاء ينددون عن شعرهم العربي ولكنهم لم يسلكوا في هذا الدفق طريقاً سواء وإنما التوت بهم السبل غفلوا وأفسدوا الأثر على أنفسهم وعلى الشعر العربي ذلك انهم زعموا أن الشعر العربي كالشعر الأجنبي منوع مختلف المذاهب فيه القصص وفيه الفناء وفيه التمثيل . ولم لا ؟ أليس قد زعم لم أنصار الجديد أن الشعر القصصى فيه ذكر للحروب والخصم وما يبلى الأبطال فيها من بلاد ، وهل

الحاسة العربية شيء غير هذا ؟ ففيها ذكر للحروب والحزن وبلاء الأبطال فيها
وأى شيء نجده في هذا الشعر الذي قيل في حرب البسوس أو في حرب داحس
والغبراء أو في حرب النجار أو في حرب بعاث أو في المغازي والفتوح أو في الدين
الاسلامية ؟ ولم لا يكون . لعل كأخيل ؟ ولم لا يكون عنيزة كأخيل ؟ ولم لا يكون
امرؤ القيس كأوليس ؟ ولم لا يكون أبطال الحاسة العربية كأبطال الالباذة
والادبسة والالباذة ؟

أليس قد زعم لهم أنصار الجديد أن في الشعر الاجنبي غناءً يصف مواطن
النفس وأهواءها ويمثل حياة الفرد تمثيلاً قوياً . والغزل العربي أى شيء هو ،
أليس شعراً يغنى فيه الشاعر حبه وألمه ولذته ويصور فيه مواطنه وأهواءه ؟ والزنا
العربي أى شيء هو ؟ وقل مثل ذلك في المدح والمهجاء . فان زعمت أن اليونان
كانوا يفتنون شعرهم فقد كان العرب يفتنون شعرهم أيضاً . أليس قد صمى الأعشى
صناعة العرب ومن الذي يجهل مكان الغناء والصلة بينه وبين الشعر أيام بنى أمية
وبنى العباس ونحن مدينون لذلك بكتاب الأغاني . ؟

أليس قد زعم لهم أنصار القديم أن في الشعر الأجنبي تمثيلاً يعتمد على الحوار
ومن الذي يستطيع أن يجحد أن في الشعر العربي حواراً بين الماشئين وبين
المنخاصين . وأى شعر امرئ القيس حين يدخل على صاحبه فتأبى عليه
ويبلغ عليها ؟ ومن الذي يستطيع أن يجحد أن كثرة الشعر الذي يشتمل عليه
ديوان ابن أبي ربيعة إنما هي حوار وتمثيل ؟

وإن فليس للشعر الأجنبي على الشعر العربي فضل في هذا الشعر العربي
القصص وفيه الغناء وفيه التمثيل . وعلى هذا معنى شيوخ المدرسة القديمة في دفاعهم
عن الشعر العربي فأفسدوا الأمر كما قلنا على أنفسهم وعلى الشعر . ذلك لأن الشعر

العربي ليس فيه قصص وليس فيه تمثيل ، فالشعر القصصى كما يعرفه أصحاب هذا الفن من القدماء والمحدثين لا يعتمد على ذكر الابطال والحروب ليس غير وإنما هو يعتمد على ذلك ويعتمد على أشياء أخرى منها اللفظى ومنها المعنوى ، فهو فى لفظه طويل ، مسرف فى الطول تباغ القصيدة من قصائده آلافاً من الأبيات وهو فى لفظه مقيد بألوان من الوزن والموسيقى ، وهو مقيد فى الاداء نفسه بقيود معينة ليس هنا موضع تفصيلها . وهو فى معناه يذكر الحروب والحن وبلاء الأبطال فيها ولكنه يذكر الآلة أيضاً ويستوحى ما يريد أن يقول ، ثم هو فى معناه اجتماعى يعنى شخصية الشاعر انشاءً تاماً أو كالتام فى الجماعة التى يصنها من جهة والجماعة التى ينشدها من جهة أخرى . وليس فى الشعر العربى شيء من هذا .

والشعر التمثيلى لا يعتمد على الحوار ليس غير وإنما يعتمد على حوار لا يعرفه الشعر العربى ، على حوار بين اثنين أو أكثر لا يرد فيه لفظ قال أو قلت أو أجاب أو أجبته وإنما هو حوار بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة . ثم هو يعتمد مع الحوار على العجل والحركة بمعنى أن المتحاورين لا يقتسمرون على الحديث وإنما يذهبون ويمحيثون ويأتون من الأعمال ما يأتى الناس فى حياتهم العادية فهو حوار تصبحه حياة عاملة ملؤها الحركة والنشاط . وهو يعتمد فى الوقت نفسه عند القدماء بنوع خاص على الفناء والرقص والموسيقى وأين هذا كله من هذا الحوار اليسير الذى نجد فى الشعر العربى قديمه وحديثه ذلك ولم أذكر خصالاً فنية أخرى للتمثيل لا حاجة الآن الى ذكرها :

فأنت ترى أن شيوخ المدرسة القديمة يخاطون ويفسدون الأمرحين يرون أن فى الشعر العربى قصصاً أو تمثيلاً . والحق أن الشعر العربى غناء كله فيه مميزات الشعر الغنائى فهو شخصى بمعنى أنه يمثل قبل كل شيء نفسية الفرد وما يتصل بها

من عاطفة وهوى وميل . هو كذلك في النسيب وهو كذلك في الحماسة والغزخ
وهو كذلك في الوصف والمدح والزنا والمهجا . وهو في أول أمره معتمد على
الموسيقى ليس من شك في أنه كان ينفى غناء . ثم استقل عن الموسيقى شيئاً فشيئاً
وقل فيه تأثير الغناء حتى أصبح ينشد انشاداً ، والانشاد شئ . بين القراءة وبين
الغناء ، هو في الشعر كالترتيل في القرآن .

قال شعر العربى الذى نعرفه إذن شعر غنائى خالص ولكن هذا لا ينفى منه
ولا يضع من قدره ولا يقدم عليه الشعر الاجنبى فليس يقاس الشعر بأنه اشتد
أو لم يشتمل على هذا النوع أو ذاك ، وإنما يقاس بأنه أجاد أو لم يجد النوع الذى
اشتمل عليه . وقد قدّمنا أن الشعر العربى قد أجاد تأدية ما كان ينبغى أن يودى
من حاجات العرب الفنية فى مصوره التى قيل فيها . على أن أنصار الجديدي أنفسهم
لا يبرأون من بعض الاضطراب فهم يطلقون قضيتهم احالاقاً فى غير تحفظ ولا
احتياط ذلك أن الذى نعلمه على يقين هو أن هذه الأنواع الثلاثة من الشعر إنما
وجدت قبل كل شئ . عند اليونان ووجدت متعاقبة لا مصطحبة ، بمعنى أنها
كانت أطواراً للحياة الشعرية اليونانية جاء بعضها أثر بعض فكان الشعر القصصى
طوراً من الحياة الأدبية . لائماً لحياة اليونان فى مذاجهم أثناء القرن العاشر
والثاسع قبل المسيح . وكان الشعر الغنائى طوراً من الحياة الأدبية . لائماً لرقى
الشخصية الفردية عند اليونان وللتطور الاجتماعى والسياسى الذى ظهر فى القرن
السابع والسادس قبل المسيح وكان الشعر التمثيلى أثراً من آثار الحياة الديموقراطية
والرقى العقلى والفلسفى اللذين ظهرا فى القرن الخامس قبل المسيح . ومن غريب
الأمر أن هذه الابواع لم تكند تصاحب عند اليونان فقد ضعف القصص حين

قوى الغناء وضعف الغناء حين قوى التمثيل . ونحن نجد هذه الأنواع عند أمم أخرى غير الأمم اليونانية بين القدماء والمحدثين ولكنها قد وجدت عند هذه الأمم تقليداً ليونان ، فليس من شك في أن فرجيل قد قلّد هوميروس وهوراس قدّ بندار . وليس من شك في أن الممثلين من الرومان كتيغرانس وبلوت قد قلّدوا الممثلين من اليونان . وليس من شك أيضاً في أن المحدثين من الأوروبيين ولا سيما الفرنسيون قد قلّدوا اليونان والرومان فيما استحدثوا من قصص وغناء وتمثيل ، فأثار الرومان ظاهرة عند كورن وبولو وآثار اليونان ظاهرة عند راسين وآثار أولئك وهؤلاء ظاهرة عند مولير وفولتير وغيرهما من أصحاب القصص والغناء والتمثيل . وإذا كانت نشأة هذه الأنواع تقليدية عند هذه الأمم القديمة والحديثة متأثرة باليونان وحياتهم الأدبية فلا ريب يرجع فيها الى طبيعة الشعر ولا طبيعة الأجناس التي فوضت هذا الشعر وانما يرجع الى ان هذه الأمم قد عرفت آداب اليونان فقلدتها أول الامر ثم كونت لنفسها فيها شخصية قوية بعد ذلك . فأما الأمم التي لم تعرف هذه الحياة اليونانية الأدبية فلم تقلدها ، ومن هذه الأمم أمم آرية تشارك اليونان في الجنسية وطبيعتها كقدماء الفرس والهنود والأوروبيين في القرون الوسطى . ومنها أمم أجنبية عن هذا الجنس الآري كالأمم العربية . وعندنا أن العرب لو عرفوا آداب اليونان لقلدوها ، ألا ترى انهم عرفوا فلسفة اليونان فقلدوها وكونوا لانفسهم في الفلسفة شخصية قوية ؟ ثم ألا ترى انهم أخذوا يعرفون الآن الأدب الحديث فأخذوا يقلّدونه وظهر عندهم فن التمثيل وأخذ شعورهم الغنائى يتطور تطوراً ملائماً لشعر الغنائى الاوروبى .

فالأمر إذن ليس أمر قصور الشعر العربي أوقوته وإنما هو أن العرب
لم يعرفوا نوعاً من الأدب فلم يقلدوه وعرفت الأمم الأخرى هذا النوع فقلدته
وتفوقت فيه .

ومعها يكن من شيء فالشعر العربي القديم الذي يدرسه تاريخ الأدب ليس
من القصص ولا من الممثل في شيء وإنما غناء ليس غير .

فنون الشعر

وشيوخ المدرسة القديمة لا يبرأون من الخلط أيضاً حين يذكرون فنون الشعر العربي ولا سيما في العصر الجاهلي . فهم يمتدنون في ذكر هذه الفنون على طائفة من التقسيم أظهرها ما اشتمل عليه ديوان الحماسة لأبي تمام . وهم من هذه الناحية يضيفون إلى العصر الجاهلي فنوناً لم يلفها إلا لاحقاً . ولستنا نريد أن نطيل في هذا الموضوع الذي لا نراه في حقيقة الأمر خليقاً بالاطالة إنما نقول كما يقول الذين يدرسون الأدب العربي عادة أن الشعر فنوناً مختلفاً منها الوصف والمدح والزنا والمهجاء والغزل والفخر والحماسة ، ولقدما يزدنون في هذه الفنون وينقصون منها ويردون بعضها إلى بعض فهم يردون الزنا إلى المدح لأن الزنا مدح الميت ، وهم يردون العتاب إلى المهجاء ، وهم يشطرون الغزل شطرين غزل مؤنث وغزل مذكر ، إلى غير هذا من الكلام الكثير الذي لا غناء فيه . وقد يكون من الخير أن نعرف تاريخ هذه الفنون وكيف نشأت عند العرب ، ولكن اليقين في هذا موقوف على ما نحن بسبيله من اثبات الشعر الجاهلي أو رفضه . وليس من شك الآن في أن الجاهليين قد وصفوا ومدحوا وهجوا ورتوا . وليس من شك أيضاً في أنهم قد ألما بنكر النساء ولكننا نرجح أن فن الغزل لم ينم عندهم وإنما تم وقوى في الإسلام أيام بني أمية كما أنه في هذا العصر ظل مقصوراً على النساء فلما كان العصر البغدادى تناول الغلمان فأسرف . وقد تطورت هذه الفنون كلها تطوراً ملائماً للحياة العربية العامة والخاصة ولكن درس هذا التطور ليس مما يعنيننا الآن .

بمخوّر الشعر

وهذه مسألة لا نعرض لها إلا لنبدل على ما فيها من العسر وعلى أنها شديدة الحاجة إلى أن يعنى بها الباحثون . فالقدماء والمحدثون يضطربون حين يريدون أن يتبينوا نشأة الشعر العربى . ولست أدرى لم يأتوا إلا أن يحددوا لهذه النشأة نظاماً ومقياساً . على أن القدماء أقرب إلى القصد من أنصار القديم فهم قد أراحوا أنفسهم وزعموا أن العرب توهمت أعاريض نظمت عليها الشعر ثم أخذوا يعدّون بمخوّر الشعر ويحسون أعاريضه وضروبه وقوافيه . أما المحدثون فقد أرادوا أن يتجنبوا هذا الغموض فاندفع بعضهم فى الخيال حتى زعم أن الشعر العربى إنما اشتقت أوزانه من حركات الأبل حين تقطع الصحراء فى ضروب مختلفة من السير واجتهدوا فى أن يقاربوا بين أوزان الشعر وبين حركات الأبل المادية . وظاهر أن هذا كله خيال واقتراض لا سبيل إلى تحقيقه .

والشعر الذى يظهر أن لا سبيل إلى الشك فيه هو أن وزن الشعر العربى كوزن غيره من الشعر إنما هو أثر من آثار الموسيقى والغناء فالشعر فى أول أمره غناء ، ومن ذكر الغناء فقد ذكر اللحن والنغم والتقطيع أو قل بمبارة موجزة قد ذكر الوزن . والواقع أنا لا نعرف فى تاريخ الأمم القديمة أن الشعر والموسيقى قد نشأ مستقلين وإنما نشأ معاً ونما معاً أيضاً ثم استقل الشعر عن الموسيقى فأخذ ينشد ويقرأ وظلت الموسيقى محتاجة إلى الشعر فى الغناء مستقلة عنه فى التوقيع الخالص أو قل ظل الغناء نقطة الاتصال بين هذين الفنون . وفى هذا المعبر

الحديث وحده أخذت الموسيقى تستغنى عن الشعر استغناء تاماً وتتخذ النثر أحياناً موضوعاً لآلاتها وأخذنا نشهد في الملاعب الموسيقية الفرنسية قصصاً تمثيلية موسيقية منشورة غير منظومة وأخذنا نجد أيضاً قطعاً موسيقية منفصلة منشورة غير منظومة. ولم نشهد في لغتنا العربية الى الآن فيما يظهر غناء يعتمد على النثر دون الشعر وإنما الغناء العربي كله منظوم معها يكن نوع النظم الذي يلجأ اليه . إنما المسألة التي تستحق أن تدرس وأن يزال عنها الحجاب هي تاريخ الأوزان العروضية التي أحصاها العلماء : كيف نشأت ، ومتى نشأت ، وهل عرف العرب الجاهليون هذه الأوزان التي أحصاها الخليل والافخش أم هل عرفوا بعضها واستحدث المسلمون بعضها الآخر ، وما الأوزان التي عرفها الجاهليون ، وما الأوزان التي استحدثها المسلمون ، وأى أوزان الجاهليين أسبق الى الظهور ، وهل ظهرت هذه الأوزان منفصلة أم هل تطور بعضها الى بعض ، وأياها تطور عن الآخر ، وما الاسباب الفنية الاضطرابية أو الاختيارية التي حملت المسلمين أن يستحدثوا ما استحدثوا من الأوزان . كل هذه مسائل خليقة أن تدرس وأن يزال عنها الحجاب ، ولكن ذلك ليس بالشئ اليسير الآن على أقل تقدير ، فلنكتف بهرماً ولننتظر

الكتاب السابع

النثر الجاهلي

ظهون النثر

وهنا أيضاً لا نرى بدا من تغيير نظرية القدماء وأنصار القديم فاولئك وهؤلاء متفقون على أنه قد كان للعرب في جاهليتهم نثر وعلى أن هذا النثر قد وجد قبل الشعر وكان أكثر منه وأغزر مادة . ولكن الرواة لم يحفظوا من النثر شيئاً يذكر بالقياس الى ما حفظوا من الشعر لأن الوزن والقافية اعانا على وزن الشعر وروايته وخلا منهما النثر فلم يحفظ منه الا النثر اليسير . وعلى هذا النحو أخذ القدماء يفاضلون بين الشعر والنثر ومضى ابن رشيقي وأمثاله في هذا اللون من المفاضلة فقدم الشعر لأن الوزن والقافية يجعلانه أشبه بالدر الذي ينظمه القعد بينما النثر يشبه بالدر الذي لا نظام له . وقدم الشعر لان صاحبه ينشده قائماً بينما لا يقوم صاحب النثر الا في الخطابة وهم جراً . . .

ولكن هذه النظرية في نفسها غير صحيحة . ولا بد من أن يتفق قبل كل شئ على ما يفهم من لفظ النثر عند مؤرخي الآداب كما اتفق على ما يفهم عندهم من لفظ الشعر . فاما ان فهم من النثر كل كلام لا ينظمه وزن ولا قافية فليس من

شك في أن قد كان للعرب الجاهليين ثمر منذ عصور قديمة جداً ، وليس من شك في أنهم تخاطبوا بالإشارات والكلمات والجل المتقنضة قبل أن يظهر فيهم الشعور الفنى الذى يحملهم على أن يتغنوا ويقرضوا الشعر . ولكن هذا النوع من النثر ان أهم أصحاب اللغة وعلم النفس فهو لا يفنى مؤرخ الآداب فى قليل ولا كثير . وما رأيك فى مؤرخ الآداب الذى يعنى عندنا بأحاديث الناس فى حياتهم اليومية وحاجاتهم البادية المبتدلة ، انما النثر الذى يعنى به مؤرخ الآداب هو النثر الذى يمكن أن يمد أدباً ، الذى يمكن أن يقال أنه فن ، فيه مظهر من مظاهر الجمال وفيه قصد الى التأثير فى النفس من أى ناحية من أبحاثها ، هو هذا الكلام الذى يعنى به صاحبه عناية خاصة ويتكلفه تكلفاً خاصاً ويريد أن يأخذك بالنظر فيه والتمويل عليه كما يعنى الشاعر بشعره ويحاول أن يؤثر به فى نفسك : فإذا فهم النثر على هذا النحو — ولا ينبغى أن يفهم فى تاريخ الآداب إلا على هذا النحو — فليس من شك فى أنه قد كان عند العرب أحدث عهداً من الشعر ، ذلك لأن العرب ليست أمة ممتازة من بقية الأمم التى خلقها الله نشأت ومما شيعرنا ونثرها وعلمها وأدبها وانما هى كغيرها من الأمم نشأت ونمت وتطورت حسب النظام الاجتماعى الطبيعى الذى سيطر وما يزال يسيطر على حياة الشعوب جميعاً .

ونحن نعرف ان الشعر أقدم عهداً من النثر وانه أول مظاهر الفن فى الكلام . لأنه متصل بالحس والشعور والخيال وهذه المملكات الطبيعية التى تكاد تنشأ مع الفرد والجماعة . فهو ينبعث اذن عن الحياة الانسانية انبعاثاً يوشك أن يشبه انبعاث الضوء عن الشمس والمطر عن الزهرة : فأما النثر فهو لغة العقل ومظهر من مظاهر التفكير ، تأثير الارادة فيه أعظم من تأثيرها فى الشعر وتأثيرها فى الرواية

فيه أعظم من تأثيرها في الشعر أيضاً ، فليس غريباً أن يتأخر ظهوره وأن يمتحن بظواهر أخرى طبيعية واجتماعية لا يحتاج اليها الشعر . ولسنا نعرف أمة قديمة أو حديثة ظهر فيها النثر قبل أن يظهر الشعر أو ظهر فيها النثر مع ظهور الشعر وإنما الذى نعرفه في تاريخ الآداب عامة ان الامم تأخذ بحفظها من الشعر قبل كل شيء وتنقى من حياتها عصوراً طويلاً يتطور فيها الشعر ويستحيل وهي تجهل النثر جهلاً تاماً . وأنت تستطيع أن تلتبس الامر عند اليونان والرومان والامم الفرية فسترى ان هذه الامم كلها تغنت ونظمت الشعر قبل أن تعرف النثر بأزمان طوال . وأنت تستطيع أن تلتبس ذلك في الامم والبيئات غير الراقية المعاصرة لنسأ ، فسترى أما وحشية أو بدوية تنقى وتنظم الشعر وليس لها من النثر حظ . وأنت تستطيع أن تلتبس ذلك في أقاليمنا المصرية نفسها فسترى البيئات المصرية الجاهلة تنظم الشعر في لغتها العامة ولكنها لا تعرف النثر في هذه اللغة نفسها إلا حين تأخذ بحفظ من التعليم بخلاف قلة وكثرة .

فالنثر اذن متأخر حديث العهد بالقياس الى الشعر ، وهو لا يظهر ولا يقوى عادة الا حين تظهر في الجماعة وتقوى هذه الملائكة المفكرة التى نسميها العقل وحين تظهر وتشيع هذه الظاهرة الاجتماعية التى نسميها الكتابة . فالعقل يفكر ويروى ويحتاج الى أن يعلن تفكيره وترويته والكتابة تمكنه من أن يقيس تفكيره وترويته ويعلنها الى الناس . ولا بد من أن تظهر آثار هذه القوة المفكرة التى نسميها العقل في الشعر قبل ظهورها في النثر حتى اذا خاق الشعر بوزنه وقافته عن تفكير العقل احتاج العقل الى أن يتحلل في التعبير عن أغراضه من هذه القيود الشعرية من وزن وقافية ولغة خاصة واعتماد على الخيال . ومن هذه الحاجة التى يشعر بها العقل حين يضيق به الشعر يظهر النثر فيعتمد العقل على لغة

التخاطب وأساليبه ليتحدث الى الناس ثم ما يزال بهذه اللغة والأساليب يصلحها ويهذبها حتى ينشأ له فن جديد ليس شعراً وليس لغة تخاطب وإنما هو شيء وسط بينهما ، ويقوى هذا الفن شيئاً فشيئاً بمقدار ما يقوى العقل ويرقى حتى يتم تكوينه فاذا هو لغة التاريخ والفلسفة والدين ، واذا هو مظهر من المظاهر الأدبية الخاصة .

موقفنا من النثر الجاهلي

فلذا نحن الخمسنا تاريخ النثر عند العرب الجاهليين على ضوء هذه النظرية فقسد يكون من العسير جداً أن لم يكن من المستحيل أن نهتدى الآن الى شيء قيم ذلك لأننا مضطرون الى أن نقف من النثر الجاهلي نفس الموقف الذي وقفناه من الشعر الجاهلي فنقسم العرب الى قسمين عرب الشمال وعرب الجنوب ونرفض من غير تردد كل ما يضاف الى عرب الجنوب من نثر قبل الاسلام ذلك لأن هذا النثر الذي يضاف إليهم كالشعر قد روى بلغة قريش التي لم يكن لهم بها علم فيجب ألا يكون مخميناً . والأمر في النثر أظهر منه في الشعر فإن هؤلاء الناس لفة معروقة كتبوها وتركوا لنا فيها نصوصاً منبثورة نستطيع أن نقرأها وندرسها ونستخلص منها بعض القواعد الفنية للنثر ، فن العجيب أن يكون لهم نثران أحدهما في لغتهم الطبيعية والثاني في لغة لم يكن لهم بها عهد . ومن الغريب أن لا يتركوا لنا أثراً واحداً مكتوباً فيه نثر قد كتب بلغة قريش . واذن فشكل ما يضاف الى اليمنيين من نثر مرسل أو مسجوع أو خطابة في الجاهلية مرفوض لا قيمة له ولا حظ له من الصحة انتحل بعد الاسلام انتحالاً للأسباب التي قدمناها في الكتاب الثالث .

أما عرب الشمال فلا بد من أن نقف من نثرهم موقفنا من شعرهم ، ولعلنا تذكر أنا نرفض أكثر الشعر الذي أضيف الى زينة ونشاط أشد الاحتياط في سائرته الذي نشأ في عصر متأخر جداً كشعر الأعشى . فنحن نقف نفس هذا

الموقف مما يضاف الى دبيعة وغيرها من عرب العراق والبحرين والجزيرة ، نرفضه ولا نكاد نقبل منه شيئاً . فلم يبق إلا المضيرون . وقد عرفت أنا نلتمس المقاييس التي تبين بها صحة الشعر المضرى في الجاهلية أو بطلانه وانه بخيل البنا أن قد وقفنا من هذه المقاييس الى شيء . ولكن الأمر في نثر مضر أصعب من الأمر في شعرها . فليست الأمم في حاجة الى أن تكون عقيمة الحفظ من الحضارة لتقول الشعر وليست هي في حاجة الى الكتابة لتقول الشعر أيضاً ، فإذا صح أن نعلم بأن المضرين قد قالوا الشعر على بداوتهم وضمف حفظهم من الحضارة حين تجسروا قبل الاسلام فقد يكون من الحق أن تتردد فيما يضاف اليهم من النثر لأننا في حاجة الى أن نعرف تاريخ حضارتهم الجاهلية وتاريخ رقيهم العقلي ، وظاهر أن الشعر الذي يضاف اليهم لا يكاد يمثل لنا من هذا شيئاً ، ونحن نجعل أو نكاد نجعل تاريخ انتشار الكتابة عندهم وليس لدينا أثر واحد مكتوب فيه نص عربي مضرى كتب قبل الاسلام ، وإذا صح الاعتماد على الرواية بعض الشيء في الشعر فليس من البحث العلمي في شيء أن نتمتع على الرواية وحدها في النثر . فنحن إذن مضطرون الى أن نرفض هذا النثر الكثير الذي يضاف الى المضرين قبل الاسلام مع أننا نقبل بعض ما يضاف اليهم من الشعر :

صور النثر الجاهلي

ومع ذلك فكل شئ في تاريخ الأدب العربي يدل على أن قد كان للمصريين ثروا بل يدل على أن قد كان لهم قبل الاسلام ثرو وصل الى حد من الرق لا بأس به ، فها يصح لنا من الشعر الجاهلي كامل المخلوق متقن البناء فيه أثر التفكير والروية وحسبك أن تنظر في شعر زهير والنابغة والخطبة لتقتنع بذلك . وقد كان لهم حظ لا بأس به من الحضارة في مكة والطائف والمدينة . وكانوا يتخذون الكتابة في أغراضهم التجارية والاقتصادية وكانوا على حظ غير قليل من الاتصال باليهود والنصارى وبجوس الفرس فكان من المقول أن يدعوم هذا كله الى التفكير والروية ثم الى الكتابة واستحداث النثر وكانوا على حظ من العلم والمعرفة بأخبار الأولين وأحوال الأمم الأخرى وكان لهم ألوان أخرى من الفنون كالنجوم والطلب وما الى ذلك . وكل هذا يكفي ليكون لهم ثروا . فنحن حين نرفض ما يضاف اليهم من النثر لا نزعهم أنهم قد جهلوا النثر جهلاً تاماً ولم يعرفوه إلا بعد الاسلام وإنما نزعهم أن قد كان لهم ثرو لم يصل اليها منه شئ بطريقة علمية قاطعة أو مرجحة ، ستقول : وهذه الخطب التي تضاف الى وفود العرب عند كسرى ، وهذا السجع الذي يضاف الى السكبان ، وهذا الكلام الذي يضاف الى قس بن ساعدة ، وهذه الحكم والوصايا التي تضاف الى حكمائهم وعظماهم ماذا تصنع بها ؟ فتجيب نرفضها في غير تردد لأنك تستطيع أن تقرها وتنظر فيها لتردها كلها الى العصور الاسلامية التي انتحلت فيها وأكثرها إنما انتحلت في أول القرن الثاني وفي القرن الثالث للهجرة لنفس الأسباب التي حملت على انتحال البشر من سياسة ودين وقبض وشعوبية وتكثر في الرواية وما الى ذلك .

وكل ما يمكننا أن نستخلصه من هذا النثر الذى يضاف الى الجاهليين انما هو شئ واحد وهو أن من الممكن أن يكون هذا النثر قد حاول قليلاً أو كثيراً تقليد ما كان للعرب فى جاهليتهم من نثر لحفظ لناصر ما من هذا النثر الجاهلى دون أن يحفظ لنا نصاً من نصوصه . وأكبر الظن أن القرن السادس للمسيح قد شهد اتصال الحضرة بالامم الأجنبية وأخذها بشئ من أسباب الحضارة واستعارتها الكتابة من أهل اليمن أو من النبط والسريين على اختلاف العلماء فى ذلك وتأثرها بالحياة الحضرية العامة فنشأ فيها نوع من النثر لم يتحلل من قيود الشعر كلها وانما تحلل منها بعض الشئ ، لم يلتزم فيه الوزن وانما التزمت فيه القافية التزاماً ما فنشأ السجع الذى كان يلتزم فى بعض الخطابات الفنية وفى بعض الرسائل الفنية أيضاً . وما نظن الا أنهم حين استعملوا الكتابة فى حاجاتهم اليومية العادية لم يتقيدوا بقيوداً ما فكان لهم نوعان من النثر اذن أحدهما فى لم يتحلل من قيود الشعر التحلل المطلق والآخر عادى اعتمد على لغة التخاطب أكثر من اعتماده على أى شئ آخر . ولو قد وصلت اليها طائفة مكتوبة من هذا النثر لاستطعنا أن نقم تاريخ النثر العربى على أساس متين وأن نعرف كيف استطاع العرب أن يتحللوا من قيود الشعر الى أى حد وصلوا من هذا التحلل وكيف تطور نثرهم حتى انتهى الى حيث تراه أيام بنى أمية وبنى العباس . ولكن شيئاً من هذه النصوص لم يصل اليها . والذين يريدون أن يدرسوا تاريخ النثر العربى الصحيح مضطرون الى أن يردوه لا الى نثر جاهلى بل الى القرآن وحده ، فمن نعم الى أى حد بعد التأثير الأدبى للقرآن فى نفوس العرب حتى أصبح المثل الأعلى الذى يعتز به الكاتب والمهاور والمخطيب والشاعر أيضاً . غير أن الشعراء كانوا يحتفظون كما رأيت بسنن شعرية موروثة وكان لديهم فيما

يظهر نماذج شعرية جاهلية تأثروها وقاسوا عليها . وظاهر أن قد كانت للخطباء سنن خطابية والمحاورين سنن في الحوار فإن سلسلة الحياة لم تنقطع بين الجاهلية والإسلام ؛ وظاهر أيضاً أن قد كانت لهم سنن في النثر أيضاً فلهذا في القرآن ونلمحها في أحاديث النبي وفي أحاديث الخلفاء وخطبهم ، ولكن أمر النثر كما رأيت ليس كأمر الشعر ، فلدينا نماذج شعرية للمصر الجاهلي وليس لدينا نموذج نثرى واحد لهذا العصر . سنتقول : والأمثال ؟ وأنا أرى ملك أن طائفة غير قليلة من الأمثال يجب أن تكون جاهلية ولكن تحقيق هذه الأمثال الجاهلية التي لم تستحدث في الإسلام ليس بالشئ اليسير ، والأمثال بطبيعتها أدب شعبي مضطرب متطور يصح أن يؤخذ مقياساً لدرس اللغة ومقياساً لدرس الجملة القصيرة كيف تكون مقياساً بنوع خاص لعبث الشعوب بالألفاظ والمعاني . ولكن هذا كله شئ والنثر الفنى شئ آخر .

ومن غريب الأمر أن حفظ النثر الذي يضاف إلى الجاهليين من مظاهر الساذج والانتحال كحفظ الشعر الذي يضاف إليهم ، فهناك نثر تعرف فيه الموهولة واللين كهذا الذي يضاف إلى قس بن ساعدة ، وهناك نثر تعرف فيه الشدة والرصانة كهذا الذي يضاف إلى أكم بن صبيح . وحياة النثرين من الجاهليين مضطربة كحياة الشعراء ، قس بن ساعدة قد عثر سبعة قرون أو ثلاثة قرون أو قرنين ونصف قرن ، وهى فيما يظهر أقل سن يتفق عليها المتحدلون . وكان أكم بن صبيح من المعمرين ، وحياة ذى الأصبع المدوانى لا يتجاوز الأماجييب . فإذا قارنت فساد هذا النثر واضطرابه بفساد حياة النثرين واضطرابها لم تتردد في أن تقف من هذا النثر وقفنا . سنتقول والخطابة ماذا تصنع بها ؟ أترى أن العرب لم يكونوا خطباء قبل الإسلام والاجماع منعقد على إن قد كان فيهم الخطباء

المفوهون ؟ أما أنا فلا أنكر أن قد كان للعرب قبل الاسلام خطباء ولكنى لا أتروى فى ان خطابهم لم تكن شيئاً ذا غناء وانما الخطابة العربية فن اسلامى خالص ، ذلك أن الخطابة ليست من هذه الفنون الطبيعية التى تصدر عن الشعوب عفواً ويعنى بها الأفراد لنفسها وانما هى ظاهرة اجتماعية ملائمة لنوع خاص من الحياة . وكل الحياة الاجتماعية للعرب قبل الاسلام لم تكن (وان غضب أنصار القديم) تدهو الى خطابة قوية ممتازة ، فلخواضر المضرة كانت حواضر تجارة ومال واقتصاد ، ولم يكن للحياة السياسية فيها خطر يذكر ولم تكن لهم حياة دينية عملية قوية تحتاج الى القاء الخطب كما تعود النصارى والمسلمون . وأهل البادية كانوا فى حرب وغزو وخصومات ، وهذا يدعو الى الحوار والجدال ولكنه لا يدعو الى الخطابة ، فالخطابة تحتاج الى الاستقرار والثبات والاطمئنان الى الحياة المدنية المتقدمة . وأنت لا ترى عند اليونان خطابة أيام الملوك ولا أيام البداوة ولا أيام الطغيان وانما الخطابة اليونانية ظاهرة ملازمة للحياة السياسية العامة ديموقراطية كانت أو ارسطوقراطية ولم يعرف الرومان الخطابة أيام البداوة ولا أيام الملوك ولا أيام الجمهورية الارستوقراطية وانما عرفوها حين تعقدت حياتهم السياسية وظهرت فيهم الخصومات الحزبية . ولم تظهر الخطابة فى أوروبا المسيحية اذا استثنينا خطب الصحنائس الا فى العصر الديموقراطى حين تعقدت الحياة السياسية واشتركت فيها الشعوب . فلا تصدق اذن أن قد كانت للعرب فى الجاهلية خطابة ممتازة انما استحدثت الخطابة فى الاسلام ، استحدثتها النبي والخلفاء وقويت حين نجمت الخصومة السياسية الحزبية بين المسلمين .



فأنت ترى من هذا الكتاب كله أن الأمر فى الأدب الجاهلى مخالف كل

المخالفة لما اتفق عليه الأساتذة والمعلمون ، فكثرة الشعر الجاهلي بين مرفوض ومشكوك فيه ، وقلته في حاجة إلى الدرس . وما يضاف إلى الجاهليين من نثر لا قيمة له ولا غناء فيه . واذن فهل ضاع العصر الجاهلي حقاً ؟ أما نحن فقد رأينا رأينا في ذلك حين قلنا أن الحياة الجاهلية يجب أن تلتبس في القرآن لا في الأدب الجاهلي . وإذا لم يكن بد من أن نقيم هذا السفر ببجيلة تلخص رأينا فنحن ننظر إلى الأدب الجاهلي كما ينظر المؤرخون إلى ما قبل التاريخ ويتخذ لدرسه الوسائل التي تتخذ لدرس ما قبل التاريخ . فأما تاريخ الأدب حقاً ، التاريخ الذي يمكن أن يدرس في ثقة واطمئنان وعلى أرض ثابتة لا تضطرب ولا تزول قائما بيندي بالقرآن ؟

طه حسين

الفهرس

صفحة	
١٩٣	(٢) شعراء اليمن
٢٠٩	(٣) امرؤ القيس — عبيد — وثيقة
٢٢٧	(٤) عمرو بن لبيبة — مهمل — الجاهلية
٢٣٦	(٥) عمرو بن مكرم — الحارث ابن حزة
٢٤٤	(٦) طرفة بن العبد — المتنبلي
٢٥١	(٧) الاعشى

الكتاب الخامس

شعر مضر

٢٦٧	(١) الشعر المضرى والاتحال
٢٧٧	(٢) كثرة الشعراء المضرين
٢٨٢	(٣) ١ — النقد الداخلى
٢٨٣	٢ — غرابة اللفظ
٢٨٩	٣ — بداهة المعنى
٢٩١	٤ — مقياس مركب
٢٩٦	(٤) أوس بن حجر — زهير — الخطيئة — كعب بن زهير — الناجية

الكتاب السادس

الشعر

٣٤٣	(١) تعريف الشعر العربى
٣٤٩	(٢) موقف المعاصر من الشعر العربى
٣٥٥	(٣) نوع الشعر العربى

الكتاب السابع

النثر الجاهلى

٣٦٥	(١) ظهور النثر
٣٦٩	(٢) موقفنا من النثر الجاهلى
٣٧١	(٣) صور النثر الجاهلى

صفحة

الكتاب الاول

الادب وتاريخه

١	(١) درس الادب فى مصر
٨	(٢) سبيل الاصلاح
١٣	(٣) الثقافة ودرس الادب
١٧	(٤) الادب
٢٩	(٥) الصلة بين الادب وتاريخه
٣٠	(٦) الادب الانشائى والادب الوصفى
٣٣	(٧) مقاييس التاريخ الادبى
٥٠	(٨) مقبولات تاريخ الادب العربى
٥٣	(٩) الحرية والادب

الكتاب الثانى

٥٩	(١) الجامليون لشعر وأدبهم
٦٦	(٢) منهج البحث
٧٠	(٣) مرآة الحياة الجاهلية
٨٢	(٤) الادب الجاهلى والفن
٩٦	(٥) الشعر الجاهلى والمهجرات

الكتاب الثالث

أسباب انتحال الشعر

١١٧	(١) ليس الانتحال مقصوداً على العرب
١٢٢	(٢) التباس وانتحال الشعر
١٤٠	(٣) التيق وانتحال الشعر
١٥٨	(٤) القصص وانتحال الشعر
١٧١	(٥) التضمينية وانتحال الشعر
١٨١	(٦) الرواة وانتحال الشعر

الكتاب الرابع

الشعر والشعراء

١٨٧	(١) قصص وتاريخ
-----	----------------

 Библиотека Александрина



0507324